

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 20 – سنة 2003



مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 20 – سنة 2003

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع الإمام مالك، كلم 11، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10100
الرباط – المملكة المغربية

تليفون 75.51.13 (037) / 75.51.24 (037)
75.51.35 (037) / 75.51.89 (037)

فاكس 75.51.01 (037)

الإيداع القانوني : 1982/29
ردمك : ISSN : 0851-1381

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب
تلزم أصحابها وحدهم

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية
السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط
سنة 2004

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

هنْري كيسنجر: و.م. الأمريكية.
موريسْ دريون : فرنسا.
نيل أرمسترونغ : و.م.الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
عبد الكريم غلاّب : المملكة المغربية.
أوطو دو هابسْبورغ : النمسا.
عبد الوهاب بنمنصور : المملكة المغربية.
محمد الحبيب ابن الخوجة: تونس.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
أحمد الأخضر غزال : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله : المملكة المغربية.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزكين : تركيا.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية.
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.
أحمد صدقي الدجاني : فلسطين.
محمد شفيق : المملكة المغربية.
لورد شالفونت : المملكة المتحدة.
أحمد مختار امبو : السينغال.
عبد اللطيف الفيلالي : المملكة المغربية.
أبو بكر القادري : المملكة المغربية.
جان بيرنار : فرنسا.
روبير امبروكَجي : فرنسا.

عز الدين العراقي : المملكة المغربية.
عبد الهادي بوطالب : المملكة المغربية.
إدريس خليل : المملكة المغربية.
عبّاس الجراري : المملكة المغربية.
بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك.
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.
عبّاس القيسي : المملكة المغربية.
عبد الله العرْوي : المملكة المغربية.
برناردان كانتان : الفاتيكان.
عبد الله الفيصل : م.ع. السعودية.
ناصر الدين الأسد : م. الأردنية الهاشمية.
أناتولي كَروميكو : روسيا.
جورج ماطي : فرنسا.
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا: البرتغال.
محمد سالم ولد عدود : موريتانيا.
بّو شو شانغ : الصين.
إدريس العلوي العبدلاوي : المملكة المغربية.
ألفونصو دولاسيرنا : المملكة الإسبانية.
الحسن بن طلال : م. الأردنية الهاشمية.
محمد الكتاني : المملكة المغربية.
حبيب المالكي : المملكة المغربية.
ماريو شواريس : البرتغال.
عثمان العُمير: م.ع.السعودية.
كلاوس شواب : سويسرا.
إدريس الضحّاك : المملكة المغربية.
أحمد كمال أبو المجد : ج. م. العربية.
مانع سعيد العُتيبة : الإمارات.ع.م.

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I - سلسلة «الدورات» :

1- «القدس تاريخياً وفكرياً»، مارس 1981.
2- «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، نونبر 1981.
3- «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
4- «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.
5- «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.
6- «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.
7- «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
8- «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.
9- «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر1985 .
10- «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
11- «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نونبر 1986.
12- «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.
13- «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.
14- «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، نونبر 1988.
15- «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، يونيو 1989.
16- «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.
17- «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.
18- «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، أبريل 1991.
19- «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟»، أكتوبر 1991.
20- «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.

21- «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، نونبر 1992.
22- «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.
23- «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993.
24- «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.
25- «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، نونبر 1994.
26- «أيٌّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي؟»، مايو 1995.
27- «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، أبريل 1996.
28- «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط؟»، دجنبر 1996.
29- «العَوْلَمة والهُوية»، ماي 1997.
30- «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، نونبر 1997.
31- «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، ماي 1998.
32- «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، نونبر 1998.
33- «هل يشكّل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، ماي 1999.
34- «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، أبريل 2000.
35- «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).
36- «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نونبر 2000. (مجلد واحد باللغة العربية).
37- «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر »، أبريل 2001.
38- «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، نونبر2001.
39- «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق؟»، أبريل 2002.
40- «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، دجنبر 2002.

II - سلسلة «التراث» :

41- «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.
42- «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

43- «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

44- «ديوان ابن فَرْكون » تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.

45- «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

46- «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

47- «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1411/ 1990.

48- «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991م.

49- «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

50- «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني-القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

51- «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية »، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

52- «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع »، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

53- «معلمة الملحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

54- «رحلة ابن بطوطة »، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

55- «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

III - سلسلة «المعاجم» :

56- «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

57- «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

58- «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

59- «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

IV - سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

60- «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

61- «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1407/1986) .

62- «محاضرات الأكاديمية»، 1988(من 1403هـ/1983إلى1407/1987) .

63- «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، فبراير 1408/ 1988.

64- «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.

65- «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.

66- «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1410/1990.

67- «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية: الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1412/1991.

68- «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، 1414/1993.

69- «المغرب في الدراسات الاستشراقية »، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش 1413/1993.

70- «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة 1995.

71- «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان 1417 / 1997.

72- «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور 1419 / 1999.

73- «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون 1421 / 2000.

74- «الأمثال العاميّة في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، دجنبر2001.

75- «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، مارس 2002.

V - سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

76- «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

77- «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

78- «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985.

79- «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

80- «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

81- «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر1988.

82- «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر1989.

83- «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

84- «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

85- «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

86- «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

87- «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر1994.

88- «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

89- «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

90- «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

91- «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

92- «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

93- «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

94- «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

95- «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

الفهــرس

1 - البحـوث

2 – ملخّصات البحوث باللغات الأجنبية مترجمة إلى العربية

3 – ملحق

زيارة رئيس جمهورية السينغال السيد عبد الله واد لأكاديمية المملكة المغربية


البحوث

مفهوم العدل بين التراث الإسلامي والفكر المعاصر

محمد الكتاني

أجمع المفكرون وفلاسفة الأخلاق على كون «العدل» من القيم الأساسية للحياة الإجتماعية، إن لم يكن في المحل الأول من تلك القيم. وهو إجماع ظل ثابتا برغم ما عرفته الحياة الإنسانية عبر العصور من متغيرات متواصلة. ولا تفسير لذلك إلا بكون مفهوم العدل متجذرا في الفطرة الإنسانية، وثيق الصلة بكل القيم الخلقية، كالمساواة والحق، فإذا كان المجتمع نسيجا من علاقات التشارك والتعاون والتدافع بين أفراده، وكان لكل فرد منهم حقوق مشروعة في ضوء ما يضعه المجتمع من قواعد وأعراف، لتحديد تلك الحقوق، وفض المنازعات بشأنها، فإن «العدل» هو الذي يحقق التوازن والتناصف، والتعاطي للحقوق في معترك الحياة الاجتماعية.

وما الصراع بين العدل والظلم على امتداد التاريخ الإنساني بين الأقوياء والمستضعفين، إلا وجه من وجوه معضلة الخير والشر، التي شغلت الفكر الإنساني على مر العصور، بيد أن مفهوم «العدل» ليس من قبيل القيم الأخلاقية، التي يمكن اختزالها في صورة مبسطة، لأنه يبدو عند التأمل متوقفا في تصوره على قيم أخرى شديدة الصلة به، فضلا عن كونه لا يكون له مبرر إلا داخل جدلية

الأضداد، وتدافع القوى والمصالح. فلو أن أن شخصا عاش وحده في عالم منعزل، لا وجود فيه للتنازع، ولا للتفاعل مع الغير، لما كان لهذا الشخص ضرورة إلى تصور العدل، فضلا عن طلب تحقيقه.

غير أن «العدل» لا يفتقر في تصوره إلى الواقع الاجتماعي المشحون بتعارض المصالح، وإنما يفتقر أيضا إلى تمثل «معنى الحق»، من حيث هو قيمة أخرى، لا يتصور العدل بدونها، أي تمثل وجود الحق بين طالب ومطلوب. ومن هنا يرتبط مفهوم العدل «بالحقوق»، كما يرتبط القانون الذي يحدد هذه الحقوق، ضمن منظومة من القواعد والتشريعات، لحفظ التوازن بين الأفراد والجماعات، وتحقيق الاستقرار والتعايش، في ظل الأمن على النفس، وعلى ما لها من حرمات ومكتسبات مشروعة.

ولهذا كان القانون رديفا للعدل، بحيث لا يتخلف أحدهما إلا توقف الآخر، فالقانون بدون عدل سخرية بالقيم الإنسانية، وفارغ من محتواه الخلقي، إن لم يكن تناقضا. والعدل بدون قانون مجرد فكرة طوباوية[1]. وحينما نعتبر الإقرار بالحقوق من مكونات التوازن والتناصف داخل الهيئة الاجتماعية، فإن الإقرار بالحقوق لا يعني إلا الالتزام بها من لدن الجميع، داخل إطار القانون أو الشريعة. وهنا تطرح إشكاليات أخرى تتصل بمفهوم العدل، كما أشرنا، من قبيل الخير والشر، والحرية والمسؤولية، ومفاهيم الالتزام والتكليف والجزاء، وهذا ما سنواجهه حينما نتناول العدل من منظور الفكر الإسلامي، وأدبياته الأخلاقية والكلامية.

غير أننا نلاحظ أن مفهوم العدل لم ينل في الفكر الإسلامي الحديث ما نالته المفاهيم الأخرى، كالقانون والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، برغم كون مفهوم العدل يعتبر مثلها موضوعا محوريا في كل فكر سياسي أو اجتماعي أو أخلاقي. ولا يعزى هذا الإغفال من المفكرين والباحثين المحدثين إلى كون العدل

مفهوما خاليا من أي إشكال. وإنم يبدو لنا أنه أصبح يُعبر عنه بصيغ أو مفاهيم أخرى أكثر منه تداولا وواقعية، كحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، وسيادة القانون.

وقد لفت نظرنا أيضا غياب الاهتمام بمفهوم العدل في الدراسات الفقهية الإسلامية، ولا سيما فقه المقاصد. مع أن «العدل» في مقدمة مقاصد الشرائع السماوية، حسب ما نص على ذلك القرآن الكريم، في قوله تعالى : ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (الحديد 24)[1].

والواقع أن الفقهاء المسلمين إن كانوا قد توسعوا في ربط أحكام الشريعة كلها بمقاصدها الأساسية، كحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات، وجلب المصالح ودرء المفاسد، بناء على أن مقصد الدين هو مكافحة الفساد في الأرض، وإشاعة الصلاح بين الناس، فإنهم لم يقفوا على مفهوم العدل، بقدر ما حللوا أو تعمقوا سواه من المقاصد الشرعية العليا. على أن هذه الملاحظة لا تعني غياب التفكير في العدل، في تراثنا الإسلامي، فإن المتتبع للموضوع في هذا التراث لا يسعه إلا أن يقر بالأهمية التي نالها، وبخاصة في علم الكلام والفلسفة والأخلاق. ويرجع هذا الاهتمام لعوامل متعددة، نذكر منها :

أولا – قيام الإسلام ليس فقط على ترسيخ فضيلة العدل، بمعناه الوضعي، المتعلق بالحياة الاجتماعية، وإنما على منظور شامل للكون، يجعل من العدل القانون الثابت الذي قامت عليه مظاهر الكون كلها، كما نص على ذلك القرآن.

ثانيا – ما أثارته الفتنة الكبرى في أواخر العصر الراشدي، من اختلافات عميقة، وتناقضات، تصدع معها بناء الوحدة الإسلامية، فانقسمت الأمة إلى مذاهب سياسية ودينية، وانخرطت كلها في جدل عنيف، حول تحديد المسؤولية التي أفضت إلى الصراع الدموي بين الصحابة أنفسهم، وحول ما أفرزته هذه

الخلافات من جدل عقيم، حول القضاء والقدر، والجبر والاختيار، وحول موقع العدل الإلهي داخل هذه المنظومة من المعتقدات. فاعتبر الخوارج أنفسهم أهل العدل، كما اعتبر المعتزلة أنفسهم بعد ذلك أنهم أهل العدل والتوحيد[2]، وبسبب ذلك أخذ مفهوم العدل في الفكر الإسلامي بعدا ميتافيزيقيا همش البعد الاجتماعي إلى حد بعيد.

ثالثا : التقاء الفكر الإسلامي الكلامي بالتراث الفلسفي اليوناني، في مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية. وقد مثل هذا الالتقاء فلاسفة المسلمين الكبار، الذين حاولوا أن يوفقوا بين الفكر الفلسفي القديم وبين الفكر الديني الإسلامي، في كثير من القضايا. وكان موضوع «العدل» من الموضوعات التي نالت اهتمامهم، وفي مقدمة أولئك الفلاسفة الكندي والفارابي ومسكويه وابن رشد.

ونظن أن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تحقق من النجاح والانسجام في كل قضاياها ومسائلها ما حققته في مجال الأخلاقيات، وفي مقدمتها قضية العدل. وهذا ما جعلنا نهتم بمراجعة مفهوم العدل ضمن الفلسفة الإسلامية، في منحاها الأخلاقي والاجتماعي. لذلك فإن تقويم المنظور الإسلامي للعدل يقتضي وضعه في سياق تاريخ الأفكار الشرائع والفلسفات السابقة، لنتبين من خلال هذا السياق ما يتميز به هذا المنظور عما سواه، بخصوص فكرة العدل أو العدالة.

لقد كان للفكر اليوناني دور مهم في مقاربة فكرة العدل وتحديد مستوياته في الطبيعة والحياة الإنسانية. وكان للفلاسفة اليونانيين تمييز ملحوظ بين القانون المطلق أو الطبيعي وبين القانون الوضعي، أي القوانين الجاري بها العمل، في مختلف الجهات. واعتبروا أن القانون بصفة عامة يجب أن يعمل على تحقيق مقتضيات القانون الطبيعي أو المطلق. وبنوا على هذا التمييز والتحليل

القول بأن العدل نوعان : عدل طبيعي تقتضيه قوانين الطبيعة، وعدل عرفي أو وضعي تضعه كل أمة لنفسها، ضمن إطار من القانون. وقد شرح أفلاطون في كتابه «الجمهورية» مفهوم العدل في مستواه الطبيعي، وأنه يعني تلاؤم الإنسان مع محيطه حينما يكون هذا المحيط متصرفا بالعدل هو الآخر. وهو يقصد بذلك أن كل إنسان مهيأ بحكم ملكاته ومواهبه لوظيفة خاصة، داخل مجتمعه، فإذا مارس تلك الوظيفة فقد تمتع بالعدل الطبيعي. وإذا حيل بينه وبينها فقد وقع الجور عليه، من حيث عدم تمتعه بما يستحقه بطبيعة تكوينه[3]. وتتضمن هذه الفكرة كما نرى الإقرار بالتفاوت الطبيعي بين الأفراد داخل المجتمع، وهو ما عبر عنه أرسطو في قوله : «إن بعض الناس يولدون عبيدا بالطبيعة، فهم لا يصلحون إلا للعبودية». وإذا اعتبرنا هذه الفكرة عن العدل الطبيعي إحدى أفكار الفكر الأخلاقي اليوناني أمكننا القول إن العدل عند الفلاسفة اليونان كان يستبعد فكرة المساواة، التي هي قوام العدل في المنظور الإسلامي.

والمساواة في هذا السياق تعني أن يطبق القانون على جميع الأشخاص، دون محاباة أو مجاملة، أو مراعاة لمكانة بعضهم من السلطة، أو الثروة أو الجاه أو العرق أو العقيدة. والعدل هو هذه التسوية فيما بينهم في الحكم، بمقتضى القانون. أما في المنظور الروماني فالعدل يعني كما عبر عن ذلك الإمبراطور جوستينيان، هو إعطاء كل شخص ما يستحق[4] وعندئذ نتساءل : من ذا الذي يحدد حقوق الأفراد، أو يفرضها كمرجعية للحكم والقضاء ؟ ألسنا بحاجة قبل تصور العدل إلى التفكير في الأسس التي يقوم عليها ؟ وإلى تحديد مجموعة من الحقوق والواجبات ؟ وكذا مجموعة القيم التي نتخذها معيارا مرجعيا لتلك الحقوق والواجبات ؟ إننا إن لم نؤسس مفهوم العدل على أرضية من القيم والمرجعيات الثابتة، فسنكون كمن يتحدث عن عدالة عرضية، تتحكم فيها المصالح النافذة، أو عدالة هشة، يتفكك بناؤها كلما تطور مفهوم الناس عن الحقوق والواجبات. أما إذا اكتفينا بشكلانية التطبيق العام للقانون من أجل

تحقيق العدالة فإننا حينئذ قد نجعل العدل تابعا لسلطة القانون، بدل أن نجعل القانون تحت سلطان العدل. وهنا تبرز فكرة الإنصاف، التي هي رديفة أيضا لفكرة العدل، والتي تقوم أساسا على أن العدل لا يتحقق إلا عند إنصاف المظلوم من الظالم.

وقد كان الرسول ﷺ قد أشار في هذا الصدد إلى أنه قد يقضي بين الخصمين، فيحكم لصالح من هو ألحن بحجته من دون أن يكون الحكم الذي يقضي به إنصافا للحق، ولذلك يحمل المسؤولية للظالم في هذه الحالة، مصورا ذلك تصويرا لا يدع مجالا للمؤمن الذي عليه أن يجعل من ضميره القاضي الأسمى للحكم[5].

وهكذا نلاحظ أن فكرة العدل تحيلنا على مرجعيات وتصورات عديدة عن القيم الإنسانية. وعندما ننظر في التراث الإسلامي سنجد مفهوم العدل ينبثق من هذه التعددية، بين مرجعية قرآنية شاملة وأخرى تشريعية خالصة، وبين فكر أخلاقي وكلامي متأثر بالأوضاع الاجتماعية السائدة في كل عصر.

وهذه التعددية هي التي سوغت لبعض الباحثين تصنيف العدل في أصناف عديدة، منها العدل الفلسفي والعدل الأخلاقي والعدل الإلهي والعدل الطبيعي والعدل القانوني والعدل السياسي[6]، إلا أننا لا نجاري هذا التصنيف، الذي وقع في التكرار والتداخل بين المناهج والتعددية المصطلح، لذلك نرى من الأجدى رد مفهوم العدل إلى أصوله المنهجية، المتميز كل منها بمنظور خاص. وحينئذ نلاحظ أن مفهوم العدل قد انطلق أساسا من منظورات ثلاثة :

– منظور فلسفي اعتبر العدل مفهوما مطلقا، وقيمة مثالية ومبدأ ضروريا، هو قوام الوجود الطبيعي والأخلاقي. وهذا المنظور يعتمد العقل مرجعية أساسية له.

– منظور كلامي، مزج بين العقل والنقل، في تحديد مفهوم العدل. وقد اتخذ في الأغلب منحى توفيقيا، معتبرا العدل محددا بالوحي، لأنه لا مجال للعقل في إدراك الحسن والقبيح من القيم والصفات إلا بتحديد من الشرع.

– منظور وضعي – تجريبي، اعتبر سائر القيم الأخلاقية، ومن ضمنها العدل قيما نسبية متطورة، تتغير بتغير أنظمة المجتمعات، وبحسب ما يؤثر في هذه الأنظمة من عوامل سياسية واقتصادية واعتقادية. وهذا المنظور يعتبر الواقع الاجتماعي والتاريخي هو المرجعية الأساسية التي يستقي منها المفهوم دلالته.

ومما يعزز به أصحاب هذا المنظور قولهم إن العدل نسبي، وأنه يخضع للتطور الاجتماعي والتقدم الحضاري، ما يذكره مؤرخو الحضارات وعلماء الاجتماع عن النظم التشريعية والمؤسسات القانونية في تاريخ الأمم والشعوب في سعيها لتجسيد العدل بين الناس في مجتمعاتها.

ومن الثابت تاريخيا أنه لم يخل أي تنظيم اجتماعي ولو كان بدائيا من قواعد إلزامية، كفيلة بتحقيق العدالة، كما كانت تتصورها الشعوب القديمة. ونجد أمثلة من الأحكام والقواعد الحافظة لقيم العدل والإنصاف وصور العقاب والجزاء مكتوبة في مدونات قانونية مثل مدونة «حمورابي» ملك بابل الذي عاش في القرن الثامن عشر قبل الميلاد، والتي تعتبر محطة رئيسية في تاريخ التشريعات البشرية، مرورا «بالمشنا» الذي يضم شرائع العبريين، والتي تحولت إلى ما يعرف بالتلمود[7]، وكذا بالنظام الحقوقي والقضائي في الإمبراطورية الرومانية، وانتهاء بالعصور الحديثة التي عرفت المجتمعات الإنسانية فيها وتيرة متسارعة وغير مسبوقة من التطور الاقتصادي والسياسي والحضاري، اقتضت التطوير العميق للقانون، وإعادة النظر في مدوناته، ومراجعة أحكامه في ضوء تطور العلاقات الاجتماعية ومفهوم حقوق الإنسان.

فعلى امتداد هذه العصور يلاحظ المرء أن وضع القوانين، من حيث هي أحكام وقواعد لتحقيق العدل، كان غير بعيد في كل الحضارات القديمة عن التأثر بالعقائد الدينية، وقواعدها التي صارت أعرافا ثابتة، مندرجة في وظائف الكهنة، حتى إن بعض الشعوب كانت تعتقد بوجود إله خاص بالعدل[8]. فالقوانين التي كان يأخذ بها اليونانيون في قضائهم هي التي كانت ترتضيها الآلهة في اعتقادهم. وهي التي يأخذ بها الكهان في قضائهم بين الناس، إلى أن صارت بعد ذلك قوانين مدنية يتراضى عليها الحاكمون والمحكومون[9].

ونفس التطور حصل للقوانين الرومانية، بتحولها من المرجعية الدينية إلى المرجعية المدنية، ولهذا يعد تدوين القانون الروماني مرحلة أساسية في تاريخ تطور القوانين عبر التاريخ. فبعد أن كانت القوانين الجاري بها العمل عند الرومان فرعا من الدين، وما ترتضيه الآلهة تخلصت من هذا المنظور الديني وأصبحت دنيوية[10]، تنزع إلى استبدال دولة المدينة أو الشعب من دولة المعبد أو الدين. وعلى يد كورانكانيوس عام 280 قبل الميلاد حل رجل القانون أو القاضي في روما محل الكاهن. ثم جمعت كل القوانين التي تراكمت بعد ذلك في مدونة جوستنيان الإمبراطور البيزنطي الكبير (ـ 565 م).

وما يهمنا من الإشارة إلى هذه المدونات القانونية ما نجده فيها من تشريعات مختلفة وربما متباينة، في سبيل تحقيق العدل الاجتماعي، الأمر الذي قد يجعل البعض منا يعتبر أن عدل تلك العصور ظلم بالنسبة للعصور اللاحقة، أو على الأقل يعتبرها إجحافا بحقوق إنسانية مشروعة، لم يكن لها أدنى اعتبار في العصور السابقة، وهذا ما يؤكد تطور مفهوم العدل وتأثره بالعوامل الاجتماعية، وبتطور النظرة إلى حقوق الإنسان الأساسية، في الحرية والمساواة والكرامة.

فإذا رجعنا مثلا إلى شريعة حمورابي فإننا نجد فيها أحكاما قاسية كانت تتوخى العدل، ولكنها في نظر الناس اليوم ليست كذلك. صحيح أن قيام

القصاص فيها كان على مبدإ أن الجزاء من جنس العمل، إلا أننا نلاحظ في تطبيق هذا المبدأ ممارسات ظالمة أحيانا، وغير معقولة أحيانا أخرى. ومن قبيل ذلك بالنسبة لقانون حمو رابي أنه إذا انهار بيت وقتل من اشتراه حكم بالموت على مهندسه أو بانيه. وإذا تسبب الانهيار في موت أحد أبناء المشتري للبيت حكم بالموت على ولد البائع أو الباني. وإذا تسبب شخص في مقتل ابنة شخص آخر لم يحكم بالموت على القاتل بل على ابنته. وكان التمييز كبيرا في العقوبات المفروضة على الأشراف والنبلاء، وبين العقوبات المفروضة على العامة والرقيق، كما كانت هنالك عقوبات نعتبرها اليوم همجية، تقوم على بتر الأعضاء وتشويه الجسم. فإذا ضرب ولد أباه جوزي بقطع يده. وإذا تسبب الطبيب أثناء جراحته في موت المريض قطع أصابع الطبيب، وإذا استبدلت قابلة طفلا بآخر عن قصد قطع ثدياها.. كما كان الإعدام يترتب على جنح خفيفة مثلما يترتب على الجرائم الفادحة. فهو يترتب على قتل النفس وهتك العرض والزنا، كما يترتب على خطف الأطفال وممارسة السحر وإيواء العبد الآبق والنكوص عن القتال، وإهمال الزوجة لشؤون البيت والغش في صناعة الخمور[11].

أما في العصر الحديث فقد استخلص المشرعون الأوروبيون وفقهاء القانون من مجموع تراكمات التجارب والقوانين المدونة، ولا سيما القانون الروماني، فكرة عامة عما يجب أن يستهدفه القانون، وهو تحقيق العدالة التي تعني الإقرار بالحق المشروع، والحكم بمقتضاه بكل نزاهة وإنصاف. وبذلك أصبح العدل في المفهوم الغربي رديفا لسيادة القانون، وأن القانون هو التعبير الأسمى عن إرادة المجتمع في تنظيم علاقاته، وتخويل الأفراد ما يستحقونه من حقوق، وبما أن هذه الحقوق تتطور وتتنامى فإن القانون ظل يواكب هذا التطور، بل أصبح يتجاوز التعبير عن إرادة المجتمع المحلي إلى التعبير عن إرادة المجتمع الدولي، كما تجسدها الاتفاقيات والأوفاق الدولية اليوم.

فإذا رجعنا إلى طور التشريع الإسلامي الذي توسط بين العصور القديمة والعصور الحديثة أمكننا بالمقارنة فيما بينها تأكيد ما قرره المؤرخون والفقهاء المسلمون من أن التشريع الإسلامي كان طورا متميزا من أطوار التشريعات الإنسانية، بما قدمه من قيم عليا، من شأنها تخليق الحياة الإنسانية. وفي مقدمة هذه القيم ترسيخ العدالة على أسس المساواة وضمان القضاء العادل، وتخويل الإنسان حقوقا لم يكن له بها عهد، وتخويل المرأة حقوقا حررتها إلى حد بعيد، وساوت بينها وبين الرجل، إلا في مواطن معدودة. وذلك من خلال ما قدمه التشريع الإسلامي من قواعد كلية، تاركا لكل عصر وجيل ممارسة الاجتهاد في استنباط ما يقتضيه التطور الاجتماعي، من أجل إقامة ميزان العدالة بين البشر، على ضوء قاعدة حفظ المصالح ودرء المفاسد وإحقاق الحقوق، ورفع الظلم وتفعيل مبدإ الإنصاف.

ويرى الأستاذ مرتضى المطهري بحق أننا إذا دققنا النظر في القرآن وجدناه يدور على محور واحد، وهو العدل في كل القضايا التي تشغل بال الإنسان، أو تتحكم في حياته، ابتداء من عقائد التوحيد إلى المعاد إلى النبوة، فالإمامة والزعامة وانتهاء بالآمال الفردية والجماعية[12]. ففي المواطن التي يتعلق فيها العدل بالتشريع أو بالقانون فإنه يعتبر معيارا محكما فيها ومقياسا لمعرفة موضوعية القانون وقيامه على الإنصاف. وفي المواطن التي يتعلق فيها العدل بقيادة الأمة أو بالرئاسة للجماعة فإنه يعتبر مؤهلا لا غنى عنه، وفي المواطن الأخلاقية يعتبر في مقدمة الفضائل. أما في المجال الاجتماعي فيعد مسؤولية يتقاسمها الحاكم والمحكوم على حد سواء[13].

ومن المناسب أن نقدم في هذا البحث عن مفهوم العدل بمقدمة لغوية نعرض فيها لمعناه اللغوي، للوقوف على دلالاته المعجمية ومعانيه القرآنية، وربطها بالمفهوم العام.

للفظ العدل في اللغة العربية دلالة مادية ودلالة معنوية، حسب السياق الذي يرد فيه، سواء باستعماله مصدرا أو وصفا، أو في صيغ «الأفعال» المشتقه من المصدر. فهو بالمعنى المصدري المادي يدل على التوازن بين أمرين في الكم أو الكيف. وهو بالمعنى المعنوي يدل على تحقق التوازن في الحكم بين طرفين متقابلين، على أساس المماثلة بينهما في الاعتبار. وفسر ابن منظور العدل بأنه ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور، وهو الحكم بالحق، فيقال هو يقضي بالحق، أي يعدل، والعدالة كذلك تعني الاستقامة والحكم بالحق، كما تعني صفة الشخص المستقيم، ولكنها دينيا أو فقهيا صفة ثابتة في النفس، تحمل صاحبها على ملازمة التقوى وعدم الميل مع الأهواء.

واشتق من المصدر الفعل عدل، يعدل بمعنى ساوي، يساوي أو وازن، يوازن، سواء تعلق الأمر بالمقادير أو تعلق بالقيم، أو بالتسوية بين الأطراف المتقابلة. وهو نفس المعنى المراد من قوله تعالى : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ (النساء 129) وقوله تعالى : ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ (النساء 3).

فعدم الميل إلى أحد الطرفين دون الآخر، وعدم إيثار أحدهما بالاعتبار، هو العدل بينهما. ثم تمحض المعنى للعدل في القضاء والحكم في الخصومات والمخالفات، إنصافا للمظلوم من الظالم، ووضعا للحق في نصابه. ومنه قوله تعالى : ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوه هو أقرب للتقوى﴾ (المائدة 9)» وقوله تعالى : ﴿إن الله يامر بالعدل والإحسان﴾ (النحل 90). وقد فهم العدل والإحسان في هذه الآية بكون العدل هو المساواة في المكافأة بين الفعل وبين جزائه، إن خيرا فخير وإن شرا فشر، وبكون الإحسان هو المكافأة على فعل الخير بأكثر منه، والمجازاة على فعل الشر بأقل منه[14].

وبما أن العدل بمعناه المحوري هو التسوية فهو لا يتحقق أو يتصور إعماله إلا بالنسبة لطرفين متقابلين. وهو بهذا المعنى لا يكون إلا بتطبيق قواعد

مقررة أو أحكام مسبقة، أو قيم محددة، موضوعة لإنصاف الناس بعضهم من بعض، عند تنازع المصالح والحقوق. وهذا المعنى ذو البعد الاجتماعي للعدل هو ما ركز عليه القرآن، واعتبره إلى جانب التحلي بالأمانة من أسس بناء الحياة الاجتماعية الآمنة. قال تعالى : ﴿إن الله يامركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكمو بالعدل﴾ (النساء، الآية 57).

واشتق من مصدر العدل كل الأفعال الدالة، إما على التسوية في المقادير والاعتبارات، أو على الحكم بالحق. فمن المعنى الأول قوله تعالى : ﴿الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض، وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ (الأنعام 1-2)، أي يساوون بين الخالق المعبود بحق، وبين المعبود عن ضلال. ومن المعنى الثاني قوله تعالى : ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ (الأعراف 159)، وفي هذه الآية الأخيرة إشارة واضحة إلى ارتباط العدل بإحقاق الحق، أي ارتباط العدل بتطبيق معايير وقيم مسلم بها، تجسد الإنصاف بين المختلفين والمتنازعين. وقوله تعالى : ﴿وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأتي بخير، هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾ (النحل 76).

والعدل (وصفا) صفة للمقدار المماثل أو المساوي لما يقابله، وهو أيضا صفة للشخص المستقيم في حكمه، المتحلي بأوصاف النزاهة والمروءة. فمن المعنى الأول قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النَّعم، يحكم به ذوا عدل منكم، هديا بالغ الكعبة، أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما﴾ (المائدة 97). وبهذا المعنى أطلق العدل على ما يقدم في الفدية كما جاء ذلك في القرآن. والفدية هي ما يقدمه الإنسان جزاء عن تقصيره في عبادة كالحج أو الصيام، أو لاستنقاذ نفسه من عذاب أو أسر. قال تعالى : ﴿وذكر به أن تُبسَل نفس بما كسبت ليس

لها من دون الله ولي ولا شفيع، وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ﴾ (الأنعام 70)، أي وإن تقدم كل فدية لاستنقاذ نفسها مهما يكن قدرها فإنه لا يجديها.

ومن معاني العدل أيضا التقويم والاستقامة. فالأول بملحظ تقويم الميل أو الاعوجاج ورده إلى حالة الاستواء، ومنه قوله تعالى : ﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك﴾ (الانفطار، الآية 8/6). والثاني بملحظ التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، ومنه اشتق فعل عدَّل الأمر إذا أقامه على العدل وعدَّل الشخص إذا زكاه في الشهادة والإثبات والقبول منه، كما اشتق الاعتدال للدلالة على التوسط بين أمرين متقابلين، وكل ما تناسب في أجزائه فقد اعتدل.

ومما يوضح معاني العدل الواردة في القرآن مدلول الظلم الذي هو نقيض العدل، إذ بضدها تتبين الأشياء. فالقرآن يعتبر من الظلم تعمد إنكار الحقيقة الثابتة أو الحق الصريح. فالمشرك بالله ظالم لأنه ينكر الوحدانية، والكافر ظالم لأنه ينكر النعمة. قال تعالى : ﴿ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها﴾ (السجدة 22) وقال تعالى : ﴿قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون، فإنهم لا يُكْذِبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾ (الأنعام 34)، والباغي على حقوق الغير ظالم لأنه يعتدي على حقوق غيره. والواقع في المعاصي ظالم لنفسه. والكاذب ظالم حين يخبر بما لا يطابق معتقده. والإعراض عن مناصرة الحق وشهادة الزور نفسها من قبيل الظلم.

وعلى العموم فالعدل كما يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره للقرآن : هو إقامة المساواة والموازنة بين الأمور، بأن يعطى كل شيء ما ينبغي أن يعطاه. فالعدل في الاعتقاد هو الإيمان بما هو حق. والعدل في أفعال الإنسان هو العمل بما فيه سعادة هذا الإنسان، وبما يحرره من شقائه واختلال توازنه عند اتباع هواه. والعدل في المجتمع أن يوضع الشخص الموضع الذي يستحقه في العقل

أو في الشرع، وهو أيضا أن يثاب المحسن بإحسانه ويعاقب المسيء على إساءته، وينتصف للمظلوم من ظالمه، ويكلف كل مسؤول في المجتمع بحسب مؤهلاته وقدراته، ولا يقع التمييز في إقامة الحدود بين الناس ولا يستثنى من سلطة القانون أحد[15].

والملاحظ بعد استقراء معاني العدل في القرآن الكريم أننا نجده يستعمل العدل في معان ثلاثة رئيسية :

أولها : التسوية في المقادير والقيم، وبين الأشخاص في الاعتبار، ومنه قوله تعالى : ﴿ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يومنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون﴾ (الأنعام 151).

ثانيها : الإنصاف للمظلوم من ظالمه وتمكين ذوي الحقوق من حقوقهم المغتصبة، وردّ البغي عن المظلومين عند القضاء. ومنه قوله تعالى : ﴿فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل، وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ (الحجرات 9).

ثالثا : تحقق التوازن الكفيل بانتظام الكائنات وحياتها فلا يطغى بعضها على بعض. وبهذا المعنى نفهم قوله تعالى : ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾ (آل عمران 18)، والقسط هو العدل. وإنما جعل الله العلماء شهودا على ذلك لأنهم يقفون على حقائق التوازن في ظواهر الكون الطبيعية.

وقد كنى الله تعالى بالميزان عن هذا التوازن الكوني فقال تعالى : ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (الحديد 24)، ولذلك اقترنت العدالة بالميزان باعتباره أفضل رمز له من حيث دلالته المحسوسة على التوازن بين المتقابلين أو المتخالفين، بل أطلق لفظة الميزان للدلالة على العدل من باب المجاز المرسل. فقال تعالى : ﴿ونضع

الموازين القسط ليوم القيامة﴾ (الأنبياء 47)، ومن المعلوم أن لفظ القسط في القرآن مرادف للفظ العدل، فهما يتواردان بنفس المعنى.

إن المعنى الأخير من المعاني الأساسية للعدل في القرآن هو المعنى المحوري الذي تفرعت عنه سائر المعاني الأخرى، ومنه نستنبط التصور الشمولي للعدل كنظام للكون قائم على التوازن والانسجام. وأول ما يشد نظرنا في هذا المفهوم الشمولي للعدل هو ارتباطه بالحق بكل معانيه الوجودية والمصلحية، فالعدل حينما يرتبط بالحق في معناه المصلحي ينصرف إلى مراعاة تمكين المظلومين من حقوقهم، وجعلهم يمارسونها بحكم ما تقتضيه الحياة الاجتماعية من توازن ومساواة بين الناس. هذا هو جوهر العدل الاجتماعي، القائم على دفع البغي أو رفع الظلم، وهو ما يطلب من أي سلطة قضائية، لتمكين ذوي الحقوق من حقوقهم، طبقا للأحكام الشرعية أو القوانين الوضعية.

ولابد هنا من أن نشير إلى مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام، لأنها من مرتكزات العدل ومرجعيته. وهنا نلاحظ أن أحكام الشريعة الإسلامية انطلقت من تلازم الحقوق مع الواجبات، فما هو حق بالنسبة لشخص يعتبر واجبا على شخص آخر، أو على المجتمع ككل، وأن هذه الحقوق هي فرائض إلهية لا يجوز لشخص أن يتنازل عنها أو يفرط فيها أو يتعسف في استعمالها، فهي حقوق لا يمنحها حاكم بأمره، ولا سلطة اجتماعية قائمة، وإنما هي حقوق أو ضرورات على الأصح، ضرورات طبيعية يستحقها الإنسان لمجرد أنه إنسان مكرم تكريما إلهيا، ومسؤول أمام خالقه عن تحمل أمانة محددة. وقد يطلق على تلك حقوق مفهوم الحرمات التي جعلها الإسلام مندرجة في حقوق الإنسان الفطرية، أو الطبيعية، مصداقا لقوله ﷺ: «والله لحرمة المؤمن أعظم عند الله من حرمة بيته الحرام». والعدل في مقدمة هذه الحقوق أو الضرورات الإنسانية.

وإذا كان العدل مرتبطا بمعنى الحق كما لاحظنا أشد الارتباط وكأن الحق له وجودان : وجود بمعناه المطلق ووجود بمعناه الوضعي، فإن وجوده المطلق يعني التوازن داخل نظام الكون، كما أراده الله حينما خلق الكون بالحق وأقامه على سنن لا تتغير. وأن الحق بمعناه الوضعي أو المصلحي هو التوازن الذي تقوم عليه العلاقات الاجتماعية. والمتأمل للآيات القرآنية الواردة في سياق الحث على العدل أو القسط يلاحظ التركيز على مفهوم العدل الاجتماعي خاصة، وذلك ظاهر في كثير من الآيات، ولا سيما قوله تعالى : ﴿إن الله يامر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾ (النحل 90).

لقد انطلق الفكر الإسلامي من تدبر معاني القرآن، وفي مقدمتها النظر في حقيقة العدل، باعتباره قوام الانتظام الكوني. كما انطلق من دعوة القرآن إلى إقامة العدل باعتباره أساس الاستقرار والتوازن الاجتماعي، والغاية من إقامة الحدود والجزاءات، لردع البغاة والمعتدين على حقوق الغير، في الأنفس والأموال. وطالب الاسلام بالحكم العادل في القضاء، ومن باب الأولى أنه طالب الأمراء والحكام بالعدل في سياسة الناس، وبإقامة المؤسسة القضائية لهذا الغرض.

غير أن التاريخ السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية في بداية عهدها، جعلها تواجه بعد وفاة الرسول ﷺ مشكلة خلافته، وهي مشكلة وقعت تسويتها مؤقتا باجتهاد لم يكن لينازع فيه أحد يومئذ، وهو مبايعة الخليفة أبي بكر الصديق بهذه الخلافة، ثم تعيين هذا الأخير للخليفة عمر بن الخطاب بعده، لأن شخصية كل منهما لم تكن موضوع منازعة أو اختلاف، لمكانتهما في الإسلام وأحقيتهما بالقيادة. وانتهى عهد الخليفة عثمان بن عفان بما يعرف بالفتنة الكبرى التي أودت بحياته، وأعقبت نزاعا مسلحا بين الصحابة أنفسهم، الذين

شايع كل منهم توجها سياسيا معينا تجاه الخلافة أو تجاه من يستحقها. وبذلك أحدثت «الفتنة الكبرى» شرخا عميقا في الوحدة الإسلامية، أدت إلى قيام نظام سياسي مغاير لنظام الخلافة الراشدية على يد بني أمية. وهو نظام قلب المعادلة الإسلامية في الحكم، وذلك بجعل الدين أداة في خدمة الدولة بدل جعل الدولة أداة في خدمة الدين، ومن هنا ظلت المعارضة السياسية ذات النزعة الدينية داخل الأمة الإسلامية مستمرة لا تهدأ، إلا لتنفجر في وجه أي حكم باسم الدين، لا باسم السياسة المدنية.

هذا الوضع السياسي هو الذي دفع الفكر السياسي لدى علماء الكلام خاصة إلى الانشغال على المستوى النظري بقضايا اعتقادية وإشكالية صعبة، وفي مقدمتها مسألة «العدل»، ومسائل القضاء والقدر والجبر والاختيار.

ففي خضم تلك الأحداث السياسية وتداعياتها النفسية شغل العلماء والفقهاء بقضية القدر والجبر، إذ نشأت تساؤلات وظهرت إدانات أخلاقية. وفي مقدمة تلك التساؤلات : ما مدى صحة القول بارتباط سلوك الضالعين في تلك الأحداث الدموية بعقيدة القضاء والقدر التي هي من شعب الإيمان الكبرى ؟ فالذين أدانوا سلوك بعض الصحابة في الصراع الدموي الذي دار في معركة الجمل بين الإمام علي وبين فريق من الصحابة قادته أم المؤمنين عائشة والصحابيان طلحة والزبير سنة 35 هـ، وفي معركة صفين بين جيش الخليفة علي وبين جيش معاوية سنة 37 هـ، اعتبروهم مسؤولين بالفعل عن أعمالهم. وهذا ما أعلنته فرقة «الميمونية» من الخوارج الذين أثبتوا القدرة والحرية والمسؤولية للإنسان عن أعماله، كما قالوا بالاستطاعة لها قبل الفعل والإنجاز، وبأن الله تعالى ليس له مشيئة في الشر ولا في المعصية. وانتهو إلى إدانة أولئك الصحابة بالكفر، أو على وجه الدقة أدانوهم بارتكاب الكبيرة التي هي مفضية حسب رأيهم إلى الكفر، وهذا برغم إيمانهم القلبي، لأن الإيمان لا يكفي بدون

العمل. وتوقفت جماعة المرجئة فقالت بإرجاء الحكم عليهم إلى يوم الجزاء وقالت إن الإيمان لا يضيره التقصير في العمل ولا يزيد ولا ينقص[17].

وأما أهل السنة والجماعة فقالوا بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وحرب صفين، وإن كان أحدهما خاطئا لا محالة، إلا أنه لا يمكن تعيينه.

وظهرت ثورة الخوارج، ولا سيما فرقة الأزارقة بالبصرة والأهواز، فازداد الناس اختلافا في قضية التكفير والتجوير. وفي هذا السياق أعلن واصل بن عطاء أن مرتكب الكبيرة هو في المنزلة بين المنزلتين، أي منزلة الكفر ومنزلة الإيمان. وبما أن رأيه كان مخالفا يومئذ لرأي الجماعة من أهل السنة، فإنه قد اعتزل مجلس الحسن البصري، فقال الناس في شأنه وشأن من اتبعه إنهم معتزلة، بمعنى أنهم اعتزلوا عن جمهور الأمة. وقد انضم المعتزلة إلى القدرية الأوائل الذين كانوا قد أعلنوا رأيهم في أن الإنسان مسؤول عن أفعاله[18].

وما يهمنا في هذا السياق هو أن المشكلة الأخلاقية والسياسية أخذت بعدا «كلاميا». فقام المتكلمون فيها بقصد أو عن غير قصد بتحويل الأنظار عن الواقع السياسي والاجتماعي، الذي كان يمر به المسلمون يومئذ، وهو واقع مطبوع بالتناقض بين القيم الإسلامية والممارسة اليومية، وبين المبادئ الثابتة والسلوك السياسي المنافي لها. ولم يخل الوسط الفكري والديني في أخريات القرن الثاني الهجري من تأثير الأفكار اليهودية والنصرانية في بعض طوائف المسلمين، الذين دخلوا في سجال عقيم، حول هذه القضايا الإشكالية. وذلك بتحويل المناقشات السياسية إلى مجادلات كلامية، دخلت في طريق مسدود حول «العدل الإلهي»، فحواها أنه إذا كان الله تعالى قد مكن عباده من حرية اختيار سلوكهم الأخلاقي، فإن مجازاته لهم عن هذا السلوك إن خيرا فخير وإن شرا فشر تعتبر مجازاة عادلة. وذلك ما قال به المعتزلة والقدرية قبلهم. أما إن كان العباد مجبرين على أفعالهم وسلوكهم، بحكم قوله تعالى : ﴿وماتشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ فإن المجبر على الفعل لا يملك الحرية التي بمقتضاها يعتبر

مسؤولا عن أفعاله، ومعنى ذلك أنه لا عدل مع الجبر. والجبر عندهم هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى، وهذا ما قال به دعاة الجبرية المتطرفون الذين كان يمثلهم جهم ابن صفوان (128 هـ/747 م) المقتول بأمر نصر بن سيار حاكم الأمويين في خراسان، والجبرية المتطرفة لا تثبت للإنسان لا فعلا ولا قدرة أما الجبرية المعتدلة فهي التي تثبت له القدرة على الفعل ولكنها قدرة غير مؤثرة.

خاض المعتزلة المعارك الكلامية حول حقيقة التوحيد التي أثيرت حول الذات الإلهية وصفاتها، وحول العدل الإلهي بمفهومه الحقيقي، وهي مسائل وقع فيها الاختلاف إلى حد بعيد، بين عدد من الفرق والمتكلمين يصعب حصرها. ولقد كان ظاهر تلك المواقف دينيا وعقديا ولكن باطنها كان سياسيا إلى حد بعيد، ولا سيما في مرحلتها الأولى. ويذكر للتدليل على ذلك أن معبدا الجهني (80 هـ/699) وهو من التابعين، وأول القائلين إن الإنسان خالق لأفعاله ومسؤول عنها، وأنه لا مجال لادعاء الإنسان وقوعه تحت أي إجبار فيما يتعلق بسلوكه وأفعاله الارادية، وهو قول يعني ضمنيا تحميل الخلفاء الأمويين مسؤولية أفعالهم. وقد كان معبد الجهني من الناقمين عليهم ويعلن جهارا إدانة أفعالهم. ولذلك حكم عليه الخليفة عبد الملك ابن مروان بالصلب حتى الموت[18].

كما أن موقف المعتزلة من القول بالعدل الإلهي كان يمس الحكم العباسي، من حيث قيام مذهبهم على القول بالحرية الإنسانية، وعلى العقلانية، وعلى القيم التي لا مجال فيها أو معها لتبرير الظلم والقهر الاجتماعي، باستثناء بعض الخلفاء العباسيين، الذين شايعوا المذهب الاعتزالي في القول بخلق القرآن. وقد رتب المعتزلة على عقيدتهم في العدل الإلهي المطلق مبادئ أساسية أخرى، كقولهم بالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا المبدأ الأخير يعني ضمنيا مشروعية المعارضة لسلوك الحكام أو الخلفاء، كلما جنحوا للبغي والظلم والانحراف عن سبيل الحق[19].

وتجب الإشارة هنا إلى أن مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة يعني تخويل الإنسان حرية الاختيار والاستطاعة، التي لا تعني مجرد القدرة على كسب الأفعال وحسب، وإنما تعني القدرة على الفعل والترك، والتي توجد قبل مباشرة الفعل. كما أن مفهومهم عن العدل يقتضي إيجاب الثواب لمن يستحقه، وإيجاب العقاب على من يستحقه، وهو ما سموه الوعد والوعيد. فهو تعالى لا يجوز أن يخلف وعده ولا وعيده. لكن المعتزلة واجهوا في هذا الصدد معارضات عنيفة، كان بعضها مما لا يمكن التغلب عليه، لاعتماد خصومهم على نصوص قرآنية صريحة. ولذلك عمد نظار المعتزلة إلى تأويل تلك الآيات بما يتفق مع مذهبهم، ووجهوا الفكر الكلامي في موضوع القضاء والقدر والحرية والمسؤولية إلى متاهات ضلت في مجالها الأفهام، واضطروا إلى التمييز بين العدل الإلهي الذي تحدده نصوص الوحي بشأن الجزاء، وبين العدل العقلي الذي معياره في نظرهم ضرورة أن يكون الله تعالى عادلا عدلا لا يحتمل التناقض، وكاملا لا يحتمل أي شائبة من شوائب الظلم.

ومن المعلوم أن القرآن الكريم وردت فيه آيات صريحة في أن الإنسان لا يختار أفعاله، ولا إيمانه وكفره. فمن ذلك قوله تعالى :

- ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ (التكوير – 29)

- ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرِجا كأنما يصَّعَّد في السماء﴾ (الأنعام – 126)

- ﴿قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعا إلا ما شاء الله﴾ (يونس 49)

وفي مقابل هذه الآيات تأتي آيات صريحة أيضا في إثبات حرية الإنسان، ومسؤوليته عن اختيار أفعاله. منها قوله تعالى :

- ﴿فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف 29)

- ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد 12)

- ﴿هذا يوم الفصل الذي كنتم به تكذبون، احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسؤولون﴾ (الصافات 21-24).

وهناك آيات جمعت بين الأمرين، مثل قوله تعالى :

- ﴿وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله، وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك، قل كل من عند الله، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا، ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولا﴾ (النساء 78/77).

- ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل إن الله لا يامر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعلمون، قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون، فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة﴾ (الأعراف 28/27).

لقد كان في مقدمة من واجه المعتزلة في اعتقاداتهم، وتصدى لهم بالنقد ولا سيما في *مسألة العدل الإلهي، أهل السنة الذين أصبح لهم* مذهب كلامي متكامل، على يد الامام أبي الحسن الأشعري (324 هـ/936 م). فهذا الامام كان يرى أن كل الأفعال الإنسانية مخلوقة لله، وأنه ليس للإنسان فيها دور غير اكتسابها. فالفاعل الحقيقي هو الله تعالى، والكسب هو تعلق قدرة الإنسان وإرادته بالفعل الذي كان مقدروا له من قبل. وقد كان الأشعري يقسم أفعال الإنسان إلى أفعال اضطرارية كالرعشة والرعدة، وأفعال اختيارية كالمشي والأكل والمناولة. لكن هذه الأخيرة وإن كانت اختيارية في الظاهر إلا أنها لا تقع بتأثير قدرة الإنسان على إحداثها وإنما تقع على أساس اقتران توجه الإنسان

إليها وحدوثها بقدرة الله تعالى[20]. ويذكر الأشاعرة للاستدلال على ذلك عدة أدلة، فحواها أو أهمها أنه لو كان الإنسان هو الفاعل الحقيقي لأفعاله لكان قادرا على فعل كل ما يشتهي، وعلى نبذ كل ما يضر أو يسوء أو يعوق رغباته. ولما كانت أفعال الإنسان لا تحقق له ما يبتغيه باستمرار فلابد أن ثمة فاعلا حقيقيا غير الإنسان هو الذي يخلق الأفعال، وهو الله تعالى.

وبما أن القول بالكسب عند الأشاعرة ظل غامضا وغير مقنع للعديد من المتكلمين، فقد ظل موضوع تحرير وتهذيب وإعادة الصياغة إلى أن جاء إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (478 هـ/1058 م)، فصاغه صياغة أخيرة. وكان يقول إن الإنسان له تأثير في إحداث أفعاله الاختيارية، لكن ضمن سلسلة من الأسباب المترابطة حتميا. فإذا كانت إرادته هي آخرها فإن لها تعلقا بما تهيأ لها من أسباب سابقة. وهذه الأسباب لا يزال كل منها ينجم عما قبله في تسلسل يصل في النهاية إلى الفاعل الحقيقي والخالق لها جميعها. وهو الله تعالى[21].

ومن الحق أن يقال إن نظرية الكسب وجدت بين فلاسفة المسلمين من يؤيدها، ومنهم ابن طفيل الذي قال إن الإنسان ليس فاعلا على الحقيقة مستدلا بقوله تعالى : ﴿وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى﴾ (الأنفال 17).

وقد أنكر الأشاعرة التمييز الذي أقامه المعتزلة بين العدل الإلهي والعدل العقلي، وقالوا إنه ليس هناك سوى إرادة إلهية مطلقة، وأن الظلم نفسه مخلوق لله، لكنه خلقه من غير أن يريد إلحاقه بالخلق. وإذا كان الله قد خلق الظلم ليرتكبه عباده، لا ليرتكبه هو تعالى فإن ذلك لا يعني أن الإنسان عندما يرتكب الظلم فإن الله تعالى هو الفاعل الحقيقي له. وهو قول مردود، لأنه يفصل بين خلق الظلم وبين ارتكابه بطريقة غير واضحة. هكذا ظلت نظرية الكسب، برغم كل الدلائل التي قدمها أنصارها موضوع جدل كبير، وإن كان الإمام الجويني قد اقترب بها من نظرية بعض الفلاسفة عن العدل الطبيعي.

أما الشيعة فقد وجدوا في مذهب المعتزلة عن الحرية الإنسانية والعدل الإلهي ما يوافق نزعتهم في الدعوة إلى قيام الإمام العادل الذي تتطلع إليه الأمة الإسلامية. لكن الشيخ المفيد (محمد بن محمد النعمان البغدادي المتوفى سنة 413 هـ/1020 م) وهو عالم الشيعة وإمام الرافضة ولسان الإمامية كان يوفق بين المذهبين، المعتزلي والأشعري. ويقول بالنص : «أقول إن الله جل جلاله قادر على خلاف العدل، كما أنه قادر على العدل، إلا أنه لا يفعل جورا ولا ظلما ولا قبيحا. وعلى هذا جماعة الإمامية والمعتزلة كافة، سوى النظام وجماعة من المرجئة والزيدية وأصحاب الحديث والمحكمة (الخوارج) ويخالفون فيه المجبرة بأسرهم». كما يقول في موضع آخر : «أقول إن الخلق يفعلون ويصنعون ويكسبون، ولا أطلق القول عليهم بأنهم يخلقون ولا هم خالقون، ولا أتعدى ذكر ذلك فيما ذكره الله تعالى من القرآن»[22].

ويراد بالعدل الطبيعي عند القائلين به ما يكشفه العقل بنفسه من قانون تقوم عليه توازنات الأضداد والعناصر المتفاعلة في الكون، ولذلك يسمى عدلا عقليا، من حيث مصدر إدراكه، ويسمى عدلا طبيعيا من حيث محله، وهو الطبيعة الإنسانية والمادية. وهذا هو المفهوم الذي كانت الفلسفة اليونانية تحدده للعدل. وعندما جاء الفلاسفة المسلمون اتبعوا مذهبهم، وقالوا بضرورة التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل، اعتمادا على أن الفلسفة حق والدين حق والحق لا يعارض الحق.

وفي مقدمة فلاسفة الإسلام الذين تناولوا مفهوم العدل أبو يوسف يعقوب الكندي (260هـ/873 م) الذي كان يربط العدل بالحق. والحق عنده إما مطلق ونهائي يدركه العقل بالمنهج الاستدلالي، وإما عملي تقرره الشريعة. يقول الكندي : العدل الذي يمكن أن يوجد في كل الأشياء هو صفة للغريزة الفطرية، والأعمال المنافية للعدل (العقلي) الحقيقي (الأصل الحقي) هي أعمال متطرفة، إما أن

تتجاوز العدل أو تقصر عنه. فالعدل بناء على ملكة التمييز (الحكمة) يعني إذن أن على المرء ألا يبتعد عن الحقيقة الأكثر ربحا، ولا يميل نحو الخطإ كالاحتيال والخداع وغيرهما. ويعني عدل الشهوة أن على المرء ألا يحجم عن القيام بأي شيء ضروري للبقاء وأن يحجم عن أي شيء يصيب الجسم والروح بالأذى، ويمنعهما من القيام بالأفعال النبيلة.

ويعني عدل الغضب أن على المرء ألا تنقصه الشجاعة ليتغاضى عن الأضرار الجسدية المحتملة، ولا يدخر جهدا للتغلب على المصائب، بشرط ألا يتجاوز حدود الغضب والقهر والإساءة[23].

ففي هذا النص يربط الكندي بين فكرة العدل والاعتدال، مؤكدا أن كل معتدل خال من التطرف هو الذي يدوم، وأن كل منحرف عن الاعتدال هو معرض للزوال. وإذا تجاوزنا هذا المفهوم الأخلاقي للعدل كما وضحه الكندي إلى المفهوم الذي أخذ به الفيلسوف أبو نصر الفارابي (339 هـ/950 م)، فإننا نجد هذا الأخير قد نقل مفهوم العدل من مجال الميتافيزيقا وعلم الكلام، ومن مجال الأخلاق الصرفة ليجعله مفهوما اجتماعيا يرتبط بواقع الإنسان في حياته السياسية والاجتماعية.

لقد تناول الفارابي مفهوم العدل في عدد من رسائله وفي مقدمتها رسالته عن المدينة الفاضلة، متأثرا كما هو معلوم بالفلسفة اليونانية، ولا سيما الفلاسفة المشائين كأفلاطون وأرسطو، عاملا على التوفيق بينها وبين القيم الدينية. وأهم تحول في هذا السياق حققه الفارابي أنه لم يتصور العدل إلا داخل الحياة الاجتماعية أو المجتمع المدني. يقول في هذا الصدد : «العدل أولا يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم، ثم بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم. وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التي يمكن أن يشترك فيها. فإن لكل واحد من أهل المدينة قسطا أي

(حقا) من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله. فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور. أما نقصه فجور عليه، (أي على الشخص) وأما زيادته فجور على أهل المدينة (أي على المجتمع) فإذا قسمت تلك الخيرات واستقر لكل واحد قسطه فينبغي بعد ذلك أن يحفظ على كل واحد من أولئك قسطه، إما بألا يخرج عن يده، وإما بأن يخرج بشرائط وأحوال لا يلحق من خروج ما يخرج عن يده ضرر، لا به ولا بالمدينة». إلى أن يقول : «فالعدل أن تبقى الخيرت المقسومة محفوظة على أهل المدينة. والجور هو أن يخرج عن يد الفرد قسطه من الخيرات من غير أن يعود المساوي له، لا عليه ولا على أهل المدينة. وينبغي أن تقدر الشرور والعقوبات حتى يكون كل جور بحذائه عقوبة ما مقدرة تفرض مساوية له. فإذا نيل الفاعل للشر بقسط من الشر كان عدلا، وإذا زيد عليه كان جورا[24].

إن النص السابق يتضمن التأكيد لقيم يمكن ترجمتها إلى لغتنا المعاصرة، فتعني حينئذ الاشتراكية العادلة، أي العدل الاجتماعي في توزيع الثروة، والعمل المنتج، والسهر على استمرار التشارك المتوازن بين أفراد المجتمع في الإنتاج، وتحمل تبعات التنظيم الاجتماعي ماديا ومعنويا، وذلك في إطار ما لأعضاء المجتمع المدني من حقوق، في مقدمتها حق الكرامة وحق الأمن على النفس وحق العمل. وكل زيادة أو نقص لفرد في حصته من هذه الحقوق إما أن يضر بحق الفرد، أو بحق الجماعة، كما أن العقاب على المخالفة ينبغي أن يكون عادلا، أي مساويا للأذى الذي ألحقه الفرد بالمجتمع، دون تعسف أو تطرف. فالمدينة الفاضلة هي التي تقيم علاقاتها الاجتماعية على العدل بهذا المعنى. وبذلك أخذ العدل عند الفارابي مضمونا مختلفا عن العدل العقلي أو الإلهي. وفي إشارته إلى المدينة الجاهلة، وهي التي تقابل الفاضلة ينظر إلى العدل نظرة مختلفة، فالعدل كما يتصوره الحاكمون المستبدون في تلك المدينة يختلف عن العدل كما يتطلع إليه المحكومون المستضعفون.

ويتأثر الفيلسوف ابن سينا (428 هـ/1037 م) خطوات الفارابي في مفهوم العدل الاجتماعي، إلا أنه يزيده تعميقا. فابن سينا يرى أن المجتمع هو حشد

من البشر يشعرون بضرورة الاجتماع، ويرتضون ضمنيا أن يكونوا أعضاء داخل مجتمع يتساوى أفراده في الحقوق. وهكذا كان ينظر إلى المجتمع على أساس القول بوجود عقد أصلي، تقوم عليه المدينة العادلة، وليست مدينة فاضلة وحسب. وتلك إشارة واضحة تدل على ريادة ابن سينا للقول بالعقد الاجتماعي، قبل الفيلسوف جان جاك روسو (1787 م). ويقول ابن سينا عن علاقة الشريعة بالعدل إن غرضها هو إقامة نظام سياسي عادل وتمكين الناس من بلوغ السعادة في الدنيا والآخرة، ويتحدث في رسالته عن (المدينة العادلة) عن تفاصيل نظامها الاجتماعي، ابتداء من تعيين الحاكم العادل، وانتهاء بالتنظيمات الاقتصادية، من حيث توزيع المهن والأعمال المنتجة. ويؤكد أن من العدل تطبيق الشريعة أو القانون على جميع أفراد المدينة على قدم المساواة ومعاقبة من يخالفونها على أن يكون العقاب عادلا كذلك كما أوضح الفارابي[25].

ويمضي الفيلسوف ابن رشد (520 هـ/1126 م) على نفس الأثر للفلاسفة السابقين حول مفهوم العدل الاجتماعي والأخلاقي. ولكنه يتميز بالحرص على إضفاء العقلانية على الشريعة نفسها، أو على الدين بكل قيمه. ويرد على الأشاعرة في قولهم إن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، وفي قولهم إن العدل لا يدركه العقل إلا بتوجيه الشرع، يرد على ذلك بما معناه، إننا لو طبقنا هذه المقولة على كل القيم والمبادئ لما كان الايمان بأكثر من إله واحد، لا خيرا ولا شرا في حد ذاتهما، وأن العقل عاجز عن إدراك ضلال الشرك إلا بعد مجيء الشرع. وهذا مردود، أولا لأن العقل عند بعض الفلاسفة أدرك معنى الوحدانية كمبدإ ضروري، وثانيا لأن هذا ا لموقف يسلب العقل قدرته التي يتحلى بها في التمييز والاستدلال. وإذا كان الله تعالى قد خاطب فينا العقل وذكرنا أكثر من مرة بأنه ليس بظلام للعبيد، وأنه لا يظلم مثقال ذرة فإنه يستند في هذا الخطاب إلى أن العدل والجور هو مما تدركه العقول بالبداهة.

ويتصدى ابن رشد لمعضلة الخير والشر التي تتصل بمفهوم العدل في الفكر الكلامي والفلسفي، والتي تتساءل : إذا كان الله خيرا محضا وعدلا محضا فلماذا خلق الشر ؟ ويذهب ابن رشد إلى أن الشر موجود بالفعل، وأنه مخلوق لله تعالى، ولكن خلقه كان لحكمة يعلمها، وهذا ما نفهمه من قوله تعالى : ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة 29). إن هذه الآية تدل أولا على وجود الخير والشر، وأن خالقهما هو الله تعالى، وأن وجود بعض الشر من طبيعة الأشياء نفسها. فإذا قيل ما الحكمة من وجود آيات تشير إلى الشر إلى جانب الخير. كان الجواب إنه من الضروري التوضيح بالأمثلة أن الله قد خلق الخير والشر معا، وأنه لا يوجد سوى إله واحد ردا على المجوس الذين كانوا يعتقدون بوجود إله للخير وإله للشر. ويبين ابن رشد أن الله لم يخلق الشر لذاته، كما خلق الخير، وإنما خلقه من أجل الخير أيضا كخلق النار، فإنها تستعمل للخير ولكنها قد تستعمل للشر (26).

لقد حاول ابن رشد من خلال شرحه لجمهورية أفلاطون وأخلاق أرسطو أن يلائم بين العدل الإلهي وبين العدل العقلي، مؤكدا أن مضمونهما واحد. فالعدل العقلي هو ما تمليه الطبيعة نفسها من توازن بين الأضداد. والعدل الالهي هو الإرادة الإلهية الموجهة لذلك التوازن، ولم يكن بد من أن تفضي فكرة العدل العقلي إلى فكرة العدل الأخلاقي، أو فكرة العدل الاجتماعي. فالعدل الأخلاقي قوامه الاعتدال وضبط الأهواء، والعدل الاجتماعي قوامه السياسة الحافظة للحقوق والواجبات. وعلى الدولة العادلة أن تجسد بسلوكها سيادة ملكة العقل على كل التصرفات. ولذلك يكون ابن رشد قد نادى بالعقلانية، ليس فقط كمنهج للاستدلال، ولكن كسلوك لا يجوز أن يتخلف على المستوى السياسي أو على المستوى الأخلاقي. ومن المعلوم أن فلسفة ابن رشد العقلانية لم يستفد منها إلا الغرب في بداية العصر الحديث، أما غالبية المسلمين فقد تنكروا لها في عصره وبعد عصره.

ونعود إلى مفهوم العدل الأخلاقي فنجد الفيلسوف أحمد ابن محمد مسكويه (421 هـ/1030م) قد عمق هذا المفهوم بصورة متميزة، في كتابه «تهذيب الأخلاق» وفي رسالته عن ماهية العدل[27]. فلقد صنف العدل في ثلاثة أصناف، وهي العدل الإلهي والعدل الطبيعي والعدل الاجتماعي، الذي سماه العدل العرفي. وهذا الأخير يقوم على أساس التوسط بين طرفي الجور والإنصاف. يقول مسكويه : أما العدل الإلهي فيوجد في الأشياء الأبدية والميتافيزيقية. والفرق بين العدل الإلهي والعدل الطبيعي ولو أن الأخير أبدي هو أن العدل الإلهي يوجد في غير المادة، بينما ليس للعدل الطبيعي وجود إلا في المادة[28].

ويقول في نص آخر :

«العادل بالحقيقة هو الذي يعدّل قواه وأفعاله كلها حتى لا يزيد بعضها على البعض، ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات، ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضا آخر سواها، وإنما يتم له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية، تصدر عنه أفعاله كلها بحسبها. ولما كانت العدالة توسطا بين أطراف، وهيئة يقتدر بها على رد الزائد والناقص إليه، صارت أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة، وأعني بذلك أن الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى. وكل كثرة لا يضبطها معنى يوحدها فلا قوام لها ولاثبات. والزيادة والنقصان والكثرة والقلة هي التي تفسد الأشياء، إذا لم يكن بينها منافذة تحفظ عليها الاعتدال بوجه ما. فالاعتدال هو الذي يرد إليها ظل الوحدة ومعناها، وهو الذي يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والاضطراب[29]».

هذا النص الهام من كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه، لا يضع العدل في أعلى مراتب الفضائل وحسب، ولكنه يحدد فاعليته داخل منظومة القيم الإنسانية كلها، من حيث هو وحده قادر على ضبط التوازن بينها جميعا، فكأنه ميزان

ضامن لجعل كل فضيلة أو قيمة أخلاقية لا تنقص ولا تزيد عما يراد منها، داخل السلوك الإنساني. ومفهوم الوحدة الذي يعطيه مسكويه للعدل يعكس النظرة الشمولية للعدل داخل النظام الكوني. فإذا كان الكون قائما على الكثرة اللامتناهية من الظواهر والأشياء والكائنات، فإن لهذه الكثرة قانونا يجعل منها منظومة لا تتصادم مكوناتها ولا تتناقض ولا تتسارع، طالما هي منضبطة مع ذلك القانون الأسمى. فإذا نظرنا إلى الحياة الإنسانية متمثلة في سلوك فرد من الأفراد وجدنا أن العدل هو ذلك القانون الأسمى المباشر الذي يحقق التوازن في حياة الفرد أو في حياة المجتمع. وهناك يتمثل العدل في نظر مسكويه في ضبط العلاقات بين الأفراد. فيتمثل في قسم الأموال أخذا وعطاء، وفي إدارة الشأن العام والتعامل مع الغير، بيعا وشراء، إنتاجا واستهلاكا، تعاونا وتجاذبا للمصالح، وفي رفع الظلم الذي يقع على الآحاد من جور البعض على البعض، وذلك برد التوازن إلى نصابه.

وإذا كان المطلوب أن نقيِّم الفكر الأخلاقي في التراث الإسلامي حول موضوع العدل لمعرفة مدى صلاحية مفهومه للتفعيل في حياتنا الاجتماعية، فإنه لا يجوز لنا أن نظلم تراثنا بأن نطالبه بما كان يتجاوز أفق عصره، فإنما ينبغي أن ننطلق في تقييمنا له من معرفة تطابق مفاهيمه الأخلاقية مع واقعنا، وقدرتها على تحقيق الغاية منها في تحفيزنا على التقدم الحضاري.

وينبغي أن نفرق في سياق حديثنا عن العدل في التراث الإسلامي بين نتاج الفكر الكلامي والفلسفي، الأخلاقي كما وقفنا على معالمه، وبين نتاج الفكر التشريعي أو الفقهي في التراث الإسلامي. ذلك أن مفهوم العدل في هذا الأخير لم يكن مذكورا إلا نادرا في إطار تحقيق مقاصد الشرع العليا. ولكنه كان حاضرا كفعل إجرائي تجسده الأحكام الشرعية، وتتغياه الاجتهادات والاستنباطات للأحكام التفريعية، في نطاق ما حدده الإسلام من حقوق

وواجبات، ومسؤوليات فردية وجمعية، أي أن الفقهاء المسلمين وإن لم ينشغلوا بمفهوم العدل فإنهم لم يقصِّروا في إبراز مقاصد الشريعة، من خلال أحكامها الكلية أو التفصيلية، وفي استنباط تلك الأحكام من أدلتها، واستكمال المنظومة التشريعية التي تساير الحياة في جميع مستوياتها، ووضع آليات تفعيل تلك المنظومة وتنميتها، لتحقيق العدل على أرض الواقع. وهذا ما تناولته بالتفصيل مدونات الفقه الاسلامي في أبوابها المتعددة، كفقه العبادات وفقه المعاملات وفقه الأسرة والأحوال الشخصية، وفقه الحدود والقصاص والديات، وفقه السياسة الشرعية وفقه العلاقات الدولية، وفقه المساطر القضائية. وكل هذه الأبواب قائمة في أحكامها على توخي العدل والإنصاف بين الأفراد والجماعات، وحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات، مما هو معروف لدى المتخصصين.

ولم يكتف الفكر الفقهي بإغناء المدونات عن طريق الاجتهاد الذي جعله الإسلام إحدى آليات التشريع، وإنما وضع مناهج لذلك الاجتهاد في ضوء تحديد فلسفة دقيقة للمقاصد الشرعية الأولى، كما استوعبها وفصل الكلام فيها كتاب «الموافقات» للشاطبي، مما كفل للعدالة في ظل الدولة الإسلامية كل أسباب التفعيل والتطبيق.

لكن الفكر الأخلاقي، الكلامي والفلسفي، لم يحقق إذا ما قارناه بالفكر التشريعي الإسلامي الذي استوعب كل جزئيات الحياة العلمية ما كان ينبغي أن يحققه من التعبئة الخلقية والتحفيز النفسي على المستوى الاجتماعي.

أما الفكر الكلامي فقد وقع في متاهة النظر إلى العدل في بعده الميتافيزيقي، كما أشرنا من قبل، لمواجهة الاختلاف حول إمكان تجاوز التناقض بين عدل الله المطلق، وحكمته البالغة، وبين خلقه للخير والشر على حد سواء، وقد انعكس هذا التناقض على الفكر الأخلاقي في القول بالجبر أو في القول بالحرية الإنسانية. فافترق المسلمون على مذاهب شتى، تجاه هذه

المعضلة الاعتقادية. وبدل أن يهتموا بالظلم الاجتماعي الذي كانت الأمة الإسلامية واقعة تحت وطأته على مستوى الحكم المستبد، والسلطان الجائر، أو على مستوى استئثار القلة بالخيرات دون الجماهير الواسعة، أو على مستوى قمع الحريات ومحاصرة الفكر الحر أو النقدي، بدل ذلك انشغل المتكلمون بالقضاء والقدر وبالعدل الإلهي، وتوسعوا في جزئياتها، فانفصلوا عن معاناة الجماهير وقضاياها الحقيقية، وغلبت على مذاهبهم جميعا نزعة الجبر والرضا بالمقدور، الذي لا راد له. وهو ما سوغ في نظر السواد الأعظم من المسلمين الاستبداد والظلم الاجتماعي والفوارق الطبقية باعتبارها قضاء وقدرا.

أما الفكر الفلسفي فقد وقع في نفق مسدود، حينما حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين النص والعقل. لأن الفكر الكلامي والفقهي معا حالفا السلطة القائمة، التي كانت تخشى هذا الفكر الفلسفي النقدي بطبيعته، فاتهم بالارتداد والمروق عن الدين، كلما ظهر مفكر أو فيلسوف يحاول إضفاء الوحدة على علاقة النص بالعقل.

فمسيرة الفكر الأخلاقي في التراث الإسلامي لم تكن في مستوى ما هو مطلوب منها، إما بسبب الانشغال بالقضايا الميتافيزيقية، وإما بسبب انعدام حرية التفكير والنقد البناء. وهكذا لم ينتفع المسلمون في شيء من وجود تشريع فقهي واسع ومرن، كفيل بتفعيل العدالة مع وجود عقيدة قائمة على تعميق الجبر، وعلى انعدام الوعي بالمسؤولية الفردية والجماعية، والمرتكزة على الحرية والالتزام، ولم ينتفعوا أيضا بأي فكر فلسفي نقدي في مجال تصور العدل الذي قدمه الفلاسفة المسلمون بوضوح، لأن الفكر الفلسفي ظل متهما بأنه يقع خارج إطار الإسلام. ولم ينتفع المسلمون بشيء من ذلك في ظل العقيدة التي أسسها المتكلمون، وعمقها الصوفية، فأصبحت روحا تهيمن على الجميع، وتعوق تفكيرهم في التطور والانفتاح على ثقافات الأمم الأخرى.

وقد استمر تأثير تلك الأفكار في أدبيات الفكر الإسلامي الحديث، الذي لم يتخلص إلا تدريجيا من تأثير علم الكلام والفلسفة القديمة، وذلك بتأثير ضغوط الواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية، من حيث تخلفه وفقره، وهيمنة الاستبداد السياسي عليه، وتطلع المسلمين في كل مجتمعاتهم بعد صحوتهم الحديثة إلى العدالة الاجتماعية، والديمقراطية السياسية، إثر اتصالهم وتأثرهم بحضارته.

فجمال الدين الأفغاني (–1897 هـ) لم يضف جديدا حول مفهوم العدل حينما تحدث عنه، واصلا إياه بالعقيدة الإسلامية، فأعاد القول بكون العدل هو قوام الكون والمجتمع الإنساني. يقول مثلا : «العدل قوام الاجتماع الإنساني، وبه حياة الأمم وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال[30]». ويقول أيضا : «فالعدل أساس الكون وبه قوامه. ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم. فعليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره، في حفظ الذمم وإيصال الحقوق لأصحابها[31]. ويذكر بصدد، وقوفه على قوله تعالى : ﴿إن الله يامر بالعدل والاحسان﴾ أنه يتعين إعطاء كل ذي حق حقه، وأن توضع الأشياء في مواضعها، وأن تفوض المسؤولية في الحكم للقادرين عليها، وهو ما يوجب بناء السلطة ويحفظ نظام الأمة من الخلل، كما يشفي نفوسها من العلل، وهذا ما تحكم به بداهة العقل، وهو عنوان الحكمة التي قامت عليها السماوات والأرض، وثبت به نظام كل موجود، ألا وهو العدل المأمور به شرعا. ويقول في مكان آخر : كما أن الجور عن الاعتدال، والميل عن سبيل الاستقامة، في كل جزء من أجزاء العالم يوجب فناءه واضمحلاله، فكذلك الجور في الجمعيات البشرية يسبب دمارها، لذا حثت الأوامر الإلهية على العدل ونهت عن الظلم والجور. والحكام أولى من توجه إليهم تلك الأومر النواهي[32].

ومن أشهر أقوال الأفغاني أن نهضة الشرق لا تتحقق إلا على يد المستبد العادل. وقد سئل ذات مرة عما يعنيه بذلك، فقال هذا من قبيل الأضداد، لأنه لا

يجتمع العدل والاستبداد. لكن خير صفات الحاكم هو القوة مع العدل، إذ لا خير في الضعيف العادل كما لا خير في القوي الظالم(33).

وكان المفكر الإسلامي الرائد خير الدين التونسي (1889م) قبل الأفغاني قد مارس الحكم والإدارة بتونس، فواجه الهيمنة الأوروبية على الشرق الإسلامي كله، بفعل القوة والتفوق اللذين كانا لأوروبا على الشرق كله. ولذلك لم يعن خير الدين إلا بالنظر في سبل توفر الشرق نفسه أو البلدان الإسلامية على تلك القوة نفسها، لمجابهة أطماع أوروبا، وأدرك أن مرجع هذه القوة هو التنظيمات السياسية والاجتماعية التي تأخذ بها دول أوروبا، والتي أقامت بنيانها السياسي والاجتماعي عليها. ولاحظ خير الدين أن قوام تلك التنظيمات كلها أمران اثنان، وهما العدل والحرية. وعندما نراجع تفسيره لمفهوم العدل لا نراه يخرج عن معنى الإنصاف، لكنه يذكر العدل السياسي لأول مرة في تاريخ الفكر العربي. ويقول في سياق تحدثه عن الممالك الأوروبية : وإنما بلغوا تلك الغايات وتقدموا في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق إنتاج الثروة، واستخراج كنوز الأرض بالعلوم الطبيعية وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم[34].

أما رفاعة الطهطاوي (1873 هـ) الذي سبق له أن تخرج من الأزهر، ورحل إلى باريس، ومكث في فرنسا زهاء خمس سنوات، اطلع خلالها على حضارة فرنسا وعلى فكرها السياسي، فهو يذكر في عدد من كتبه مفهوم العدل، ويوفق بين المرجعية الإسلامية الدينية وبين المرجعية الغربية الوضعية. ويستخلص النتائج العامة نفسها حول أن العدل هو أساس المجتمع الإنساني، وأساس الملك، وبالتالي فهو وضع الأشياء مواضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه، مع المساواة في الحكم بالقانون[35]، ويقول : «من أدى واجباته واستوفى حقه من غيره، وكان دأبه ذلك اتصف بصفة العدل. والعدل صفة تبعث الإنسان على الاستقامة في أقواله وأفعاله، وأن ينتصف لنفسه ولغيره، حتى جعله بعض

الحكماء قاعدة لجميع الفضائل، وأنه أساس الجمعية التأنسية والعمران والتمدن، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها إلا به، وجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرع عنه وكالصفة من صفاته، وإنما يسمى باسم خاص كالشفقة والمروءة والتقوى ومحبة الوطن، وخلوص القلب وصفاء الباطن والكرم وتهذيب الأخلاق والتواضع، وما ماثل ذلك، فهذه كلها نتائج العدل. ثم ان الحديث الشريف، وهو قوله ﷺ : «لا يومن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، يتضمن الدرجة العليا في العدل، وهو موافق لما نطقت به حكم الحكماء وشرائع الأنبياء قبل الإسلام، فقد حسنه الشرع والطبع، وإن كان تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به إلا إذا قرره الشارع(36).

أما ارتباط الحرية بالعدل الذي أشار إليه خير الدين التونسي من قبل، فهو ما وقف عليه بإمعان الأديب اللبناني أديب إسحاق (1885م) الذي تأثر بأفكار الثورة الفرنسية. فقد وقف هذا المفكر الرائد على مدى ارتباط كل من العدل والحرية بالمساواة، وهي تعني في نظره أن تكون الأحكام تجري على العموم بدون تمييز، وأن تتوازن الحقوق والواجبات داخل الهيأة الاجتماعية. ويقول : آية الحكمة في عالم الوجود وسنة العدل في هيأة الاجتماع أن يكون الحق والواجب متعاقبين متلازمين، ويتبع أحدهما الآخر، وينشأ عنه وجوبا. أما أن ترى حقا بلا واجب يعادله فلا ترجو من وراء ذلك عدلا. وأما أن تجد واجبا بلا حق يماثله فلا تطلب حينئذ إنصافا(37).

ويتحدث أديب إسحاق لأول مرة في الفكر العربي الحديث عن الحقوق كما يعرفها الفكر الغربي السياسي بأنواعها المدنية والسياسية ممهدا بذلك لطرح مسألة العدالة الاجتماعية في إطارها الحقيقي.

لقد مرت عصور وعصور على تجميد القيم الإسلامية المرتبطة بتحقيق العدالة في كل مستوياتها، فكان جزاء وفاقا لمجتمعات جمّدت هذه القيم أن

تستسلم للظلم وتخضع للحرمان والفاقة، وللاستبداد السياسي، برغم ما كان لها من رصيد فاعل في عقيدتها. ولم تفق هذه المجتمعات من سباتها إلا وجيوش الدول الأوروبية تطوقها منذ أوائل القرن التاسع عشر، وتستولي شيئا فشيئا على مقاليد حياتها، وتنشر فيها ثقافتها وقيمها، وتمعن المفكرون المسلمون المحدثون في هذا الواقع الذي آلت إليه مجتمعاتهم، فوجدوا أن هزيمتها أمام الغرب كانت مستحقة في كل مجال، ولا سيما بالنظر إلى عقيدة الجبر والتواكل والخنوع، وأن عليها أن تعيد مراجعة أحوالها والتفكير في تحقيق نهضة جديدة. وكما يحدث عقب كل هزيمة منكرة في أي مجتمع، تتداعى الأفكار وتختلف حول أسباب الهزيمة ووسائل استرجاع الكرامة والسيادة. فتكاثرت الآراء واختلطت حول تفسير الواقع وأسباب تجاوزه أو تغييره، بين تفكير ذاتي وتفكير موضوعي، وكان في طليعة ما وقع فيه الاختلاف تحديد أساس النهضة المنشودة، هل تكون بالرجوع إلى تراث الإسلام، لتفعيل قيمه ومبادئه وشريعته في الحياة على النحو المطلوب، أم يكون باتباع التجربة الغربية التي أهلت دول أوروبا وشعوبها للتحكم في العالم من حولها على المستوى العلمي والصناعي وإنتاج الثروات وترسيخ الديمقراطية في الحكم وحقوق الإنسان.

وإذا كان صحيحا أن بعض هؤلاء المصلحين الرواد قد حاموا حول مفهوم العدالة الاجتماعية، إلا أنهم لم يحددوا هذا المفهوم بصورة واضحة. فقد كان ظهور هذا المفهوم ينتظر نشوء وعي اجتماعي جديد، تأثر إلى حد كبير بالمذاهب الاشتراكية في الغرب، لكن هذا التأثر بدا لطائفة أخرى من المصلحين والمفكرين المسلمين ضربا من التقليد المنافي للعقيدة الإسلامية، ولقيمها الإنسانية الكونية. فالعدالة الاجتماعية هي قوام المنظور الإسلامي للمجتمع العادل والسليم. وقد كان الإسلام رائدا في تأسيسها على قواعد اعتقادية ومادية وتنظيمية دقيقة. وهذا ما أوضحه سيد قطب في كتابه عن العدالة الاجتماعية في الإسلام. فقد انطلق في هذا الكتاب الذي كان رائدا في

موضوعه من توضيح أن العدل هو جوهر التنظيم الإسلامي للمجتمع، وأن ذلك ما يؤكده القرآن والسنة وعمل الخلفاء الراشدين. والفكرة الرئيسية لهذا الكتاب هي أن العدالة الاجتماعية تتأسس على العقيدة والسلوك والمنهج الاجتماعي المتكامل في الإسلام. فالعقيدة تعني وعي المسلم الحقيقي والعميق باستحقاقه الطبيعي للعدل، ووعيه بضرورته كنظام للمجتمع، وقيامه على المساواة بين أفراد البشر مساواة حقيقية، لأنهم متساوون، من حيث الأصل ومن حيث التكريم الإلهي، ومن حيث المساواة في الحقوق والواجبات. أما المنهج فيعني تطبيق الوسائل المقررة شرعا، المحققة للعدالة الاجتماعية. وهي وسائل متكاملة، تفضي إلى التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع الإسلامي، وإلى التضامن فيما بينهم، من خلال تطبيق سياسة مالية، ونظام اقتصادي يتجاوب مع قيم العقيدة.

لقد تصدرت مشكلة العدالة الاجتماعية في التفكير لدى المصلحين الاجتماعيين والسياسيين في العالم الإسلامي، في النصف الأخير من القرن العشرين، مدركين بحق أن هذه العدالة لا تتحقق اليوم كإجراء منفصل عن طبيعة الأنظمة السياسية نفسها، وعن منظورنا لعلاقة العلم بالحياة، وباستثمار الموارد البشرية. فالعدالة الاجتماعية لا تتحقق إلا بالتنمية الشاملة للإنسان، وللثروات المادية، وللإنتاج القادر على المنافسة في الأسواق العالمية، وكل ذلك رهين بالنظام السياسي، الذي يكفل للمواطنين كل الحريات، ويوفر مناخ الثقة في المستقبل، والمشاركة الفعالة في إدارة الشأن العام. وهو مناخ لا يتحقق إلا في ظل دولة الحق والقانون، التي تضمن المساواة والاحتكام إلى القضاء العادل.

وبما أن تفاعل العالم الإسلامي مع الحضارة الغربية لا يمكن إيقافه ولا التحكم فيه، لا باعتبار هذا التفاعل تقليدا يؤدي إلى التبعية والانقياد، كما يصف

ذلك البعض، ولكن باعتباره محكوما بقانون التطور الذي لا يمكن تعطيله، وقانون التطور الحضاري في عصرنا قد أخذ منحى عميقا في مجال توسيع نطاق الحريات العامة، وبناء الأنظمة على الديمقراطية الاجتماعية، واستثمار قوانين الطبيعة بالبحث العلمي المستمر وعولمة النظم والمؤسسات، وفتح الحدود الوطنية أمام كل المنتجات المادية والثقافية. وكان من مقتضيات هذه العولمة الاشتراك مع الأمم المتقدمة في التعاون الدولي، ولا سيما في إطار الأوفاق الدولية حول حقوق الإنسان، هذه الحقوق التي أصبحت معيارا لتقدم المجتمع أو تخلفه، ديمقراطية الحكم فيه أو سوء الحكم فيه، وما يترتب على كل منهما من علاقات دولية إيجابية أو سلبية.

وبذلك ارتبط مفهوم العدالة الاجتماعية بمفهوم حقوق الإنسان بما فيها حقوق المرأة التي اكتسبت حقوقها الشخصية والمدنية والسياسية على قدم المساواة مع الرجل. وبذلك لم يعد بالإمكان تصور أي مفهوم للعدالة الاجتماعية بعيدا عن تطبيق حقوق الإنسان، وتعميقها وتوسيع مداها وشموليتها للمرأة والرجل على حد سواء.

ونستخلص من هذه الجولة في تراثنا الإسلامي حول مفهوم العدل نتيجتين أساسيتين :

أولاهما أن العدل مفهوم متجذر في الفطرة الإنسانية، وأن القرآن الكريم حين كشف عن حقيقة كون هذا العدل، بمعنى التوازن هو قوام الكون، بين كل القوى الطبيعية الفعالة فيه، فإنه ينبغي أن يكون هذا العدل هو قوام التوازن في الحياة الإنسانية، بين قواها الفاعلة، وبذلك جعل الإسلام من العدل منظورا شاملا يعم الوجود المادي والوجود الروحي على حد سواء. وقد ترجم الإسلام تصوره الشمولي للعدل بمعنى التوازن والإنصاف إلى تشريعات عامة من شأنها تحقيق التوازن في المجتمع بين أفراده وجماعاته، أي بين الرجل والمرأة وبين

الحاكم والمحكوم وبين القوى المنتجة والقوى العاملة، وبين الأمم والشعوب برغم اختلاف أجناسها وعقائدها.

والنتيجة الثانية هي أن الواقع الاجتماعي المحكوم بقانون التطور هو الذي يملي في كل طور من أطواره ضرورة تجسيد هذا العدل على النحو الذي يلائم الرقي الاجتماعي والثقافي للإنسان. ولذلك نلاحظ كيف اتسع مفهوم العدل ليشمل في عصرنا جميع حقوق الإنسان، وأن الفكر الإسلامي المعاصر قد أفاد من الفكر الغربي في رد مفهوم العدل إلى مجاله الحقوقي الاجتماعي والسياسي الذي كان قد ابتعد عنه في العصور السابقة.

الهوامش

1) انظر كتاب «فكرة القانون». اللورد أدونيس لويد. تعريب سليم الصويص ط/عالم المعرفة.الكويت ص 143.
2) انظر كتاب «المعتزلة» لزهدي جار الله ط/الأهلية للنشر والتوزيع ص 5، بيروت 1974.
3) انظر كتاب «فكرة القانون»، ص 145.
4) نفس المرجع ص 150.
5) أخرج البخاري في صحيحه عن أم سلمة، عن النبي ﷺ أنه قال : «إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع. فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار» (فتح الباري ج /12 285 ط/البهية المصرية).
6) انظر كتاب «مفهوم العدل» في الإسلام للدكتور مجيد خدوري ط/دار الكلمة، بدمشق 1998، ص 30 وما قبلها.
7) انظر كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» للمرحوم علال الفاسي. ط/ ص 23/22.
8) نفس المرجع.
9) قصة الحضارة ديورانت (المعرب) ج/7، ص 27.
10) نفس المرجع، ج 9/ص 69.
11) نفس المرجع، ج 2/ص 210/208.
12) انظر كتاب «العدل الإلهي» ط/دار المهدي – بيروت 1981، ص 37.
13) نفس المرجع.
14) أنظر «مفردات القرآن» للراغب الأصفهاني مادة عدل وكذا كتاب «الذريعة إلى مكارم الشريعة» لنفس المؤلف.
15) انظر كتابه : «الميزان في تفسير القرآن» ط/مؤسسة اسماعيليات – ايران 1412 هـ. ج /12 331.
16) انظر : «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري ج 204/1. ط/النهضة المصرية 1954.
17) انظر كتاب : «المعتزلة» لزهدي جار الله، ص 6.
18) انظر كتابنا «جدل العقل والنقل» ج/4091. وانظر تفصيل استشهاده في كتاب «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، ج 255/4. ط/المنيرة 1357.
19) انظردائرة المعارف الإسلامية، ط/الشارقة، ج 30. ص 9389.
20) انظر كتاب «مذاهب الإسلاميين» للدكتور عبد الرحمن بدوي. ج /1، ص 561.
21) انظر المذاهب الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي : ج 739/1. ط/دار العلم للملايين 1971.

22) انظر نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد لمارتن مكدرموت، تعريب علي هاشم، ط/مجمع البحوث الإسلامية بطهران 1413 هـ. ص 215 وما بعدها.
23) مفهوم العدل في الإسلام، مجيد خدوري ص 106/105.
24) انظر فصول منتزعة لأبي نصر الفارابي تحقيق وإعداد الدكتور فوزي النجار. ط/دار المشرق بيروت 1971 ص :72/71
25) يرجع في الاطلاع على آراء ابن سينا في موضوع العدل إلى كتابه (الشفا) قسم الالهيات، ج 2/تحقيق موسى ودنيا وزايد القاهرة 1960، ص 441، وقد رجعنا إلى كتاب «مفهوم العدل في الإسلام» لمجيد خدوري في هذا السياق، ص 112 وما بعدها.
26) المرجع السابق، ص 121.
27) ماهية العدل رسالة كتبها مسكويه إجابة عن سؤال طرحه عليه أبو حيان التوحيدي لخص فيها فكرته عن حقيقة القول. وقد ذكر مجيد خدوري أنها حُققت وترجمت إلى اللغة الإنجليزية، انظر كتابه «مفهوم العدل»، ص 138.
28) انظر رسالته ماهية العدل، ص 20، نقلا عن المرجع السابق، ص 137.
29) انظر جوامع الأخلاق والسياسة والحكم للأستاذ محمد العربي الخطابي، ط/الإيسيسكو 1993. ص 238. وهو يرجع هنا إلى تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص 112 بدون تحديد تاريخ للطبعة.
30) انظر مجلة العروة الوثقى، العدد 1/ ص 141.
31) خاطرات جمال الدين الأفغاني لمهدي المخزومي، ص 40.
32) العروة الوثقى، العدد الثاني، ص 165.
33) خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص 90.
34) مقدمة أقوم المسالك، لخير الدين التونسي، ص 10/9.
35) العدالة والحرية في فجر النهضة الحديثة، للدكتور عزت قرني ط/ عالم المعرفة. الكويت، ص 93.
36) انظر كتابه «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين». ط/القاهرة 1872، ص :131.
37) انظر كتابه «الدرر»، ص 439.

أمّ الوثائق أو جَنَى الأزهار
من روض الدواوين المعطار
لمؤلف مجهول

عبد الهادي التازي

أمسى المغرب في أواخر الدولة السعدية يمثل خريطةً سياسيةً لسبعة مغارب ! فإلى جانب بقايا السعديين المتشبثين ببعض الجهات، نجد الدلائيين يستولون على فاس ونواحيها، بينما كان كرّوم الحاج يحكم مُرَّاكِش وجهاتها، وكان أبو حسون صاحب إيليغ يستبد بالسوس، وكان المقدم الخَضير غيلان يختص ببلاد الهبط، والرئيس أعراس يستأثر بنواحي الريف، في حين ينساب النفوذ التركي في تخوم الجهات الشرقية للمغرب، يضاف كل هذا إلى احتلال بعض الثغور المغربية من طرف الإسبان أو البرتغال أو الإنجليز حيث أصبحنا نجد أن بعض الدول الأجنبية تمد يدها إلى هذا الزعيم في الشمال أو ذاك في الجنوب، تزوده بالسلاح معتمدة عليه في الحصول على امتياز.

وقد كان الهدف الأول للملوك العلويين توحيد المغرب تحت راية واحدة حتى لا يبقى عرضة لمساومة الأطماع الأجنبية، وقد فكر ثالث ملوكهم المولى إسماعيل في تكوين جيش قوي يمكنه من تحقيق هذا الغرض، وهنا نفتح صفحة من كتاب نشر المثاني للقادري (ت 1187-1773)[1]، لنقرأ هذه المعلومات الواردة ضمن ترجمة أبي عبد الله القاضي محمد بن العياشي :

«لقد لحق (ابن العياشي) بمشور السلطان مولاي إسماعيل ابن مولاي الشريف الحسني فلزم خدمته والوقوف ببابه فعلم السلطان بذكائه وحسن إشارته.

وعندما كثرت الشرور بين قبائل المغرب وعلم السلطان أن ما عنده من الجيش لا يكفيه للحركة إليهم لتمهيد البلاد، استشاره : من أي قبيلة يتخذ جيشا؟ فقال له : يا سيدي إن أمير المؤمنين مولاي أحمد السعدي كان وجّه جيشا لفتح بلاد السودان [2] فسبوا عبيدا، فاتخذهم مولاي أحمد جيشا [3]... إلى أن تفرقوا في القبائل... والآن أجمعهم فإنهم مملوكون لبيت المال واتخذهم جيشا للخدمة... فقال مولاي إسماعيل للقاضي ابن العياشي : أنت النائب عني في جمعهم، فقال له: يا سيدي عيّن وكيلا يقوم بطلب حق بيت المال وأنا القاضي بينه وبينهم، فقلده القضاء للفصل في ذلك، وسماه قاضي القضاة، وعين السلطان الوكيل المقترح من لدن ابن العياشي والذي لم يكن غير الباشا محمد بن قاسم المراكشي المكنّى عْليلش.

وهكذا شرع عليلش في جمع العبيد... فكان مبدأ أمرهم أن ينادى في الأسواق في الحاضرة والبادية : من يريد خدمة السلطان من العبيد فليأت إلينا؟ فيأتيه الرجل فيعطيه الكسوة والفرس والسلاح والمرتّب، فجمع من ذلك نحو الخمسة آلاف، فدخلوا في جيش السلطان، وقاموا بالخدمة أحسن قيام، وهذا الجمع الأول هم الذين سُمّوا : «عبيد الزنقة»، ويقول القادري مضيفا إلى هذه المعلومة :

ثم أخذ عليلش يقبض العبيد والأحرار قسرا ويضمهم إلى الجيش، فأساء في ذلك وقبض بعض الأحرار تعديا... وهذا الجمع الثاني هم المعروفون «بعبيد البخاري» لأنهم أقسموا بصحيح الإمام البخاري على الإخلاص في الخدمة... واستمر عليلش على فعله ذلك، فإذا طلب أحد منهم الالتجاء إلى حكم الشرع...

يقـول له عليلش : نذهب إلى قـاضـي القـضـاة يفـصل بيننا، فـلا يقـدر أحـد من القضاة أن يفصل بينـهما سوى ابن العياشي ومن سولّت له نفسـه أن يتكلم في الموضوع من القضـاة بغير ما صدر به الأمر عزله قاضي القضاة وولى غيره من القضاة!

فـجمع عليلش منهم نحو سبعين ألفا ألحقهم «بمشرع الرملة» على مقربة من مركز تيفلت، وسيدي سليمان، وألحق بباب السلطان نحو العشرة آلاف من الذكور، ومن الإناث نحو عشرين ألفا، ودفع منهم لخدمة السلاح مفترقين عددا كثيرا[4].

ولقد تصدرت قضية العبيد، أو تمليك الحراطين[5] أو عبيد سيدي البخاري كما أشرنا... أقول تصدرت سائر القضايا في عهد السلطان مولاي إسماعيل، وكانت من القضايا التي كثر فيها القيل والقال لا سيما في المرحلة الثانية من مراحلها التي أشار إليها نص القادري في نشر المثاني سالف الذكر، ولا سيما أيضا عندما تناول المشروع الإناث كذلك.

كانت قضية العبيد، كما قلنا في صدر القضايا التي شغلت الدولة طوال سبع وعشرين سنة [6] بما احتف بها من فتاوى، وقد تجاوزت الاستفتاءات والاستشارات ساحة جامعة القرويين بمن تحتضنهم من علماء وفقهاء، إلى ساحة الأزهر الشريف التي توصلت هي الأخرى برسالة طويلة الذيل حول الموضوع تحمل تاريخ أواخر عام 1116 [7].

إن الذين كان يهمهم موضوع وثائق جيش عبيد البخاري أمكنهم أن يقفوا على عدد من الرسائل والتآليف والمقالات، فهناك الرسائل الفاسية وعددها أربعون رسالة من السلطان مولاي إسماعيل وبعض رؤساء دولته والأمير زيدان قائد الجيش والمكلف بملف العبيد أو الوصفان كما قد يسمون، وكان المخاطب بهذه الرسائل هو الشيخ عبد القادر الفاسي أو ابنه أو عبد الله محمد فتحا[8]...

وهناك رسالة تحمل عنوان «إفشاء القواعد المذهبية والأقوال المرضية في إبطال النحلة العليلشية التي أشاعها الملحد في الأقطاب المغربية...» يذكر أنها من تآليف قاضي فاس محمد العربي بردلة...

وتوجد من هذه الرسالة نسخة لا تحمل توقيع القاضي بردلة بمفرده، ولكنها تحمل توقيع ثلاثة من العلماء أولهم : محمد بن أحمد بن الحاج وثانيهم محمد بن أحمد ميارة (الحفيد)، وثالثهم عبد السلام بن حمدون جسوس الذي اشتهر ذكره كثيرا في هذه القضية[9]...

وهناك فتاوى حول الموضوع : فتوى لابن ناجي : أحمد بن محمد الفيلالي نزيل مكناس المتوفى بها عام 1710 = 1122، وفتوى الطاهر بن الحسين بن مسعود... وهناك فتوى ابن عجيبة كذلك حول الحراطين[10]...

وإلى جانب كل هذا هناك أيضا كراسات خاصة تتعلق بجيش عبيد البخاري تشير إليها بعض الرسائل الرسمية وهي مصنفة في عدة مجموعات تستوعب تقييد الأرقاء المنتشرين بسائر القبائل، وقد رتبت على أبواب تسمى تراجم...

ويعرف من هذه الدفاتر ثلاثة :

واحد يشتمل على أربعة تراجم...

والثاني كان بخزانة خاصة وله مصورة على الشريط[11].

وكان الدفتر الثالث هو الذي يحمل عنوان :

(جَنَى الأزهار ونور الإبهار من روض الدواوين المعطار) لمؤلف مجهول وهو موضوع حديثنا في هذه الوثيقة الفريدة التي سميناها «أم الوثائق» !

لقد سبق لي في المجلد الأول من التاريخ الدبلوماسي للمغرب أن أثرت موضوع الرق في اهتمامات القادة المغاربة، وبخاصة أيام السلطان المولى إسماعيل الذي تصدى لهذا الموضوع تصديا حاسما... عندما اكتشف أن القبائل كانت تتنافس فيما بينها على امتلاك عدد أكثر من الرقيق، بما أن مركزها لا يظهر إلا من خلال عدد الأرقاء الذين تعتمد عليهم القبيلة في حمايتها، بل وفي مناوأتها للقبيلة الأخرى ! وهكذا فقد كنا أمام دويلات داخل الدولة... وهو الأمر الذي كان مرفوضا عند السلطان المولى إسماعيل.

وهنا نعود للحديث عن الوثيقة الفريدة حول تطويق امتلاك الرقيق بالمغرب، والتي – كما نعرف تتجاوز ستة أمتار، وتضم سبعين توقيعا لأعيان علماء المغرب... هذه الوثيقة توجد نسختها الأصلية في مكتبة الأمير مولاي عبد الله رحمه الله[12]...

وقد نسخت منها أوراق كتبت على شكل تأليف في أوراق متتابعة، وهذه النسخة «العادية» هي التي توجد في الخزانة الملكية بالرباط من غير أن تنسب لمؤلف من المؤلفين – وقد كانت في الأصل من خزانة النقيب ابن زيدان، وهي التي اعتقد الكثير من الكتاب المغاربة أنها من تأليف النقيب نفسه... مع أنها نسخة عادية لوثيقة كتبت قبل النقيب ابن زيدان بنحو ثلاثة قرون !!

وقد كان أول من نسبها إلى النقيب ابن زيدان – على ما يتأكد لي – زميلنا الراحل الأستاذ عبد السلام بن سودة رحمه الله في كتابه (دليل مؤرخ المغرب الأقصى) فتبعه سائر الذين اهتموا بالتأريخ لقضية العبيد من زملائنا الراحلين واللاحقين[13]! وهذا خطأ لا يجوز السكوت عنه في نظري، كيف وهو أي ابن سودة، ومن قلده، ينسب تأليفا يرجع لعصر المولى إسماعيل، ينسبه لشخصية تعيش معنا إلى عهد قريب ؟

وقد ذكرني هذا التساهل من سيدي عبد السلام بن سودة رحمه الله فيما قاله عن ابن بطوطة من أنه أي ابن بطوطة هو الذي ألف «الوسيط في أخبار من حل تمنطيط» الذي عرفنا فيما بعد أن مؤلفه الحقيقي هو الشيخ محمد الطيب المنياري من فقهاء توات (14).

والواقع أن (جَنَى الأزهار) تأليف لمؤرخ مجهول، أعتقد شخصيا أنه قاضي القضاة على عهد السلطان مولاي إسماعيل، وأعني به أبا عبد الله محمد بن العياشي صاحب المشروع المعروض على السلطان المذكور، والذي سلف ذكره في بداية هذا الحديث، فهو هو - في نظرنا - الذي قام بالإشراف على إنشاء تلك العقود المتعلقة بعبيد سيدي البخاري، كما ينعتهم ابن العياشي في مخطوطة له يأتي الحديث عنها.

وبعد أن اتضح جليا أن صاحب التأليف ليس هو النقيب ابن زيدان، وبعد أن تأكدنا أن صاحب التأليف عاش أيام الوثيقة ومع السللطان مولاي إسماعيل، نتساءل عن هذه الوثيقة الفريدة وكيف أصبحت في متناولنا اليوم ؟

إن الأمر من الغرابة بمكان كما يقولون... ومن حق كل الباحثين المغاربة أن يعرفوا عن مسيرة هذه الوثيقة التي تعتبر من أهم المستندات التي لا ينتهي الحديث عنها بهذا العرض الذي نقدمه اليوم.

يوجد أصل الوثيقة، كما أسلفت، في المكتبة الخاصة لصاحب السمو الملكي مولاي عبد الله رحمه الله وتحمل تاريخ 12 رمضان 1117 = 2 يناير 1706...



الحمد لله الخالق بأسره ∴ ومدبره بحكمته وأمره
حمداً مقروناً بشكره ∴ على ما أولانا من إحسانه
وبره ∴ والصلاة والسلام على سيدنا ﷺ وعلى آله وأصحابه
السابقين بسبقه ∴ المقتفين نهجه ∴ التاركين [illegible] ∴
وأهل وده ∴ وبعد فإنه لما كانت الدواوين الشرعية ∴
المؤلفة في أزمنة عديدة مديدة ∴ المحكمة بجميع
ما في الغرب وبغيره من المصر الشاملة العين
نفعت بأجمع أهل الإسلام ∴ ووشحت
بنصوص علماء ملة الإسلام ∴ وانبنت على تقرير من ذوي الأحكام
من العدول البارزين ∴ وأهل الخير من سائر الطلبة والعوام مع
توثيق بيّن ∴ وشراء قويم متين ∴ وإقرار من المالكين ∴ كونها
ورضى من المالكين ∴ بين بين ∴ جامعاً للكلام المعمول ∴ محكماً
بالفروع والأصول ∴ غير أنها باهية الطول ∴ سامية القرار ∴
ضخمة ضخامة تكل دونها العقول ∴ وكان الاختصار مطلوباً
واستماعه عند النفوس ∴ مستلزماً مرغوباً ∴ سهل التناول
في التعاطي في المداولة والمجاولة ∴ اختصرنا منها
ما دعت إليه الحاجة للتصرف ليكون ذلك في زينة واضح التركيب

الورقة الأولى من جنَى الأزهار... أم الوثائق... وهي تحمل تاريخ 12 رمضان 1117-2 يناير 1706 عن التاريخ الدبلوماسي للمغرب تأليف عبد الهادي التازي، ج 1، ص 283. رقم الإيداع القانوني 1986/25 - مطابع فضالة - المحمدية.

وقد امتلكها سمو الأمير - بواسطتي - عن طريق الشراء، اشتراها من ورثة نقيب الأدرسة الأستاذ الراحل سيدي إدريس بن الماحي الإدريسي أثناء السبعينات، أما عن وصولها إلى مكتبة الأستاذ المذكور فإن القصة أطرف... ويتعلق الأمر بمصادفة غريبة لا تخطر على البال.

لقد وصلت الوثيقة إلى الضريح الإدريسي من السلطان المولى عبد الحفيظ، عن طريق الخطإ على ما يتأكد،... وأنا أعتمد في هذا على ما ورد في كتاب (العزّ والصولة في معالم الدولة) لابن زيدان[15] الذي اعتمد بدوره على ما عند الزياني.

لقد كان من المعهود المعتاد أن نصوص البيعات : بيعات أصحاب الحل والعقد للملوك المغاربة، يُحتفظ بها في ضريح المولى إدريس تزكية للمبايع وحملا للناس على الاتباع على نحو ما كان بالنسبة لبيعة السلطان مولاي عبد الرحمن ابن هشام[16].

وقد استمر الحال على هذا المنوال إلى أن جلس السلطان مولاي حفيظ على العرش 1908=1326 وطمحت نفسه إلى الاطلاع على نصوص تلك البيعات السابقة الموجودة في قبة الضريح... وهكذا نقلت إليه البيعات كلها ونال منها مأربه، ولما أراد إعادتها بعد توقيع معاهدة الحماية عام 1912=1330 إلى مستودعها المعهود أرسل عوضها خطأً هذا الرسم الذي كان على جانب عظيم من الزخرف والتنميق بالذهب المحلول الخالص الإبريز، كان الرسم يتضمن عقود شراء العبيد وفتاوى العلماء المشار إليهم بالبنان في تلك الأعصر الزاهرة بإمضاءاتهم بخطوط أيديهم والنص على صحة ذلك الشراء، فكانت حججا دامغة تبرز ما قام به السلطان المقدس المولى إسماعيل على ما أوضحناه، يقول ابن زيدان، في كتابنا (المناهج السوية)[17].

ولم يكن هذا الرسم غير تأليف (جنَى الأزهار) موضوع الحديث... جنَى الأزهار الذي كان يحمل سبعين توقيعا... والذي نعتبره خير مساعد للذين يتطلعون أولا إلى معرفة «التقسيم الإداري» للمغرب في صدر الدولة العلوية، كما يتطلعون إلى معرفة الأسماء الجغرافية لمواقع بعض القبائل المغربية على عهد السلطان المولى إسماعيل، علاوة على أن الوثيقة من جهة ثالثة كانت أصدق دليل يتوفر عليه الذين يريدون أن يعرفوا أسماء القادة المغاربة المتنفذين الذين كانوا وراء السياسة والقرار في الديار المغربية في القرن الحادي عشر الهجري – السابع عشر الميلادي.

هذا وإن معظم – إن لم أقل كلّ – الذين تحدثوا من المؤرخين عن (عبيد البخاري)، كانوا يشعرون بأن هناك فراغا في بعض الوثائق التي تتعلق بالموضوع، ولقد استعمل بعضهم عبارة «الثلمة» التي شعر بها بقوة فيما كتب عن الموضوع[18]...

وأعتقد أن السر وراء هذا الشعور «بالثلمة» هو عدم الاطلاع على هذه الوثيقة التي نقدمها اليوم والتي تكشف عن القول الفصل حول الموضوع.

وهكذا نرى أنه بعد أن عهد السلطان المولى إسماعيل لابنه الأمير المولى زيدان برئاسة الجيش وكلفه بملف قضية العبيد، أمره بالمقام بفاس 1113-1761 على مقربة من علماء القرويين وشيخهم سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي... بعد هذا التكليف أخذت قضية العبيد طريقها نحو التسوية النهائية «ويزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» كما قال الحسن البصري[19].

ولقد صحبت تعيين الأمير مولاي زيدان على رأس الجيش رسالة «خاصة» من السلطان المولى إسماعيل إلى شيخ الإسلام محمد بن عبد القادر الفاسي سالف الذكر يخبره بأن الأمير سيكون على مقربةٍ منه من أجل مساعدته...

هذه الحركة على ما يبدو، كانت تهدف إلى إقناع «اللَّذُون» ما تزال عندهم شبهة في مبادرة السلطان مولاي إسماعيل، وبهذا نفهم رسالته[20] الموجهة لهذا الشيخ بتاريخ رابع رجب 1115-13 نونبر 1703 : والتي يذكّر فيها الشيخ بهذه العبارة التي لها دلالتها :

«يكفيك ما أوصى به البكري أخاه زيدا» !

نعم هكذا خاطب العاهل شيخ العلماء في إشارة إلى قولة لعبد الملك ابن مروان للحجاج بن يوسف الثقفي عندما أطنب هذا في رسالة عن خير عبد الرحمن بن الأشعث...إن المولى إسماعيل يطلب من الشيخ تجنب «الثرثرة»، والدخول مباشرة إلى الموضوع المقصود بالذات الذي كان السلطان عرضه على العلماء في كراسة خاصة منذ سنوات[21]، ولابد أن نعيد للذاكرة اسم قاضي القضاة بلعياشي، هذا القاضي الذي كان على صلة جد وثيقة بالأمير مولاي زيدان الذي ألف بلعياشي على شرف والدته السفيانية كتابه، (زهر البستان في نسب أخوال سيدنا ومولانا زيدان)...[22].

لقد اتسمت المراسلات المتبادلة بين الأمير مولاي زيدان وبين الشيخ الفاسي بأنها كانت أخذا وعطاء، بحيث إن الأمير كان يرضي بعض طلبات الشيخ في مقابلة مساعدة الشيخ حول بعض القضايا العالقة التي كانت تحتاج للمشورة...

وأمام تجاهل الشيخ للتوضيحات التي كانت تقدم له حول بعض التساؤلات، وجدنا الرسالة التي نعتقد أنها كانت المفتاح الفاصل الذي حمل معه الاقتناع الكامل للشيخ الذي نراه يمهر الوثيقة التي أطلقنا عليها اسم «أم الوثائق»، أمهرها بتوقيعه، هذا التوقيع الذي ارتكزت عليه باقي التوقيعات السبعين !!

تلك الرسالة المفتاح كانت لا تحمل تاريخا، ولا تحمل توقيعا، ولكنها تحمل ما يشبه المطالبة بالجواب الصريح دون لف ولا دوران ولا ثرثرة..

ويتعلق الأمر بخطاب وجه إلى الشيخ الفاسي مع الطالب عبد النبي الذي ألح على تناول بيت القصيد، بل ويصارح الشيخ المذكور بأنّه لولا مركزه ومعزّته لما نبهه لهذا التنبيه!

وأعتقد أن الرسالة كانت موجهة من لدن قاضي القضاة بلعياشي، كما أعتقد كذلك أنها كانت بخطه الذي لم يكن – في نظري – يختلف عن الخط الذي كتب به بعض نسخ تأليفه (زهر البستان) الذي سبق أن أشرنا إليه...

المهم أن الشيخ محمد بن عبد القادر الفاسي وضع توقيعه على العريضة على ما نقف عليه في هذه الوثيقة التي لا توجد منها إلا نسخة واحدة، على ما قلناه. وهكذا تزول «الثلمة» التي شعر بها سائر الذين كانوا يتناولون هذا الموضوع الذي شغل الناس ردحا من الزمان.

DOCUMENT 70

Entretien avec M. Adelhadi Tazi au sujet du "Document des 70" relatif à la Suppression de l'exclavage. (Revue MAGHREB CULTURE, n° 1361, 22/23 nov. 1981).

Il existe dans la bibliothèque du défunt Prince Moulay Abdallah, une pièce d'archives originale désignée sous le nom de "*Document des Soixante dix*". Elle porte la date du 12 Ramadân 1117/15 (mars 1764), mesure 6,36 m. de long. sur 0,40 m de large et comporte un ensemble d'environ 48000 mots.

Ce document concerne la décision du Sultan Moulay Ismâïl d'enrayer le commerce des *abid*, (les esclaves) en vue de la suppression définitive de l'esclavage au Maroc qui était fort prospère au début de la dynastie alaouite.

M. Tazi nous apprend qu'en dehors de la passion qu'il avait pour certaines disciplines sportives, le Prince portait un grand intérêt à la

recherche et à l'acquisition de documents et de manuscrits arabes. M. Tazi compte effectuer une édition critique du document en question qui présente un grand intérêt pour ceux qui veulent connaître la vie sociale marocaine au XII° H (XVIII° J.C.) Il nous a accordé l'entretien suivant :

Question : Qu'en est- il de ce document ?

Réponse : Cette pièce d'archive nous permet de connaître quelques aspects encore méconnus du règne du Sultan Moulay Ismâïl, notamment à l'époque où ce roi s'occupait de l'organisation de l'armée. Nous savons qu'au début de la dynastie alaouite, l'acquisition d'esclaves était un phénomène largement répandu au Maroc. Une certaine distinction sociale entre les grandes familles se faisait sur la base du nombre d'esclaves qu'elles possédaient. Où trouvaient-ils ces *abîd* et quelles étaient leurs origines ? Autant de questions dont l'étude mérite d'être approfondie. Après avoir consulté de nombreux oulémas, non seulement du Maroc, mais également d'Orient, Moulay Ismâïl prit sa décision. Il émit l'ordre d'abolir l'acquisition d'esclaves par les particuliers. Seul l'Etat pouvait continuer d'avoir ce privilège. Il est à noter que les consultations précitées devaient constituer un large débat. Mais puisque Moulay Ismâïl acceptait le principe de la consultation des théologiens, l'opposition de certains auteurs, hostiles au souverain et à son refus du dialogue devenait nulle. En fait, Moulay Ismaîl avait l'habitude, en dépit de sa grande autorité, de connaître l'avis des Oulamas sur les questions qui le préoccupaient.

Question : De quelle manière devrait-on exploiter ce document ?

Réponse : Le Prince Moulay Abdallah m'avait demandé d'en réaliser une édition critique, afin de le mettre à la disposition des chercheurs qui s'intéressent à l'histoire du Maroc, notamment à la question des *'abids*. Je compte en particulier établir la biographie de toutes les personnalités qui ont signé l'acte en question et localiser l'ensemble des tribus mentionnées. Une étude introductive traitera de la question des *abîd* dans son ensemble et passera en revue les études européennes relatives à ce sujet. Je dirai aussi "l'histoire" captivante de ce document et j'expliquerai comment il a finalement trouvé refuge dans la bibliothèque du Prince. Parmi les personnalités qui avaient signé cet acte, nous mentionnerons ici celles qui sont originaires des principales villes et régions du Royaume : *al Abîd Bardalla, Abd al-Malik at-Amïrï, Muhammad Al-Masnâwï, Ahmad Nâjï, abd al-Wâid al^Bunânï, Muhammad ash-Shafshâwnï; abd as-Salâm*

Jassûs, Muhammad al-Kabïr Ben Sûda, Saïd al-Hunsâli, Ahmad at-Tasawfï.

Question : Quel est le nombre des tribus citées dans l'acte ?

Réponse : Celles-ci représentent la plupart des régions marocaines, les confins sahariens inclus (*Sufyân, Banû Mâlik, Sabïh, Khlût, Awf, Amir, Awlâd Isâ, Awlâd Jâmi, al-Mhâmïd, Awlâd al-Hâj, Huwwâra, Tsûl, Branès, Zaër; Doukkala, Sûr Al-Aqsâ, Teknu*). En fait, si Mawlây Ismâïl n'avait pas aboli l'achat massif des *abïd*, chaque famille aurait compté dans ses rangs nombre d'esclaves. Aussi, la décision du Sultan devait constituer l'une des plus importantes de l'histoire politique et sociale du Maroc; elle mérite d'être étudiée sérieusement. L'armée du Sultan, composée de Abid prêtait serment devant le souverain sur le *Sahîh El Boukharï* (recueil de hadith {les dires du Prophète Mohammed} rassemblés par *Al-Bukhârï*), pour exprimer leur fidélité au souvrain et à la dynastie. D'où l'appelation *abîd al-Buknârï*).

Question : Avez vous d'autres informations à nous donner au sujet de ce manuscrit ?

Réponse : Au plan esthétique, ce document de six mètres de long présente aussi un intérêt indéniable : il comporte de multiples décorations aux couleurs différentes, tandis que les soixante signatures forment, à elles seules, un ensemble attrayant. Chaque signature a été apposée de deux manières : le nom de la personne en toutes lettres et un paraphe dont la forme, toute symbolique, n'est connue que du signataire ou d'un groupe restreint de personnes; cette dernière forme est appelée *"al-khanfûsa"*.

S'agissant de la bibliothèque du prince, M. Tazi note que celle-ci renferme un ensemble important et précieux de sources de l'histoire du Maroc et de manuscrits traitant de la théologie islamique.

Question : L'entretien concerne au premier degré le défunt Prince Moulây Abdellah. Que pouvez vous dire à ce sujet ?

Réponse : En vérité, il m'est bien pénible de parler du Prince Moulay Abdellah que j'ai connu. Il faut convenir que celui qui croit et admet le principe de commandement du Créateur "*kun*" (soit), doit nécessairement accepter la forme antithétique "*Kâna*" (Fut).

M. Tazi parle ensuite des qualités humaines du Prince, faisant observer qu'il était doué d'un esprit vif et pénétrant, lucide et subtil. Sa

générosité (aryahiyyah), son respect pour les idées d'autrui, son désir de faire plaisir aux gens, furent les qualités de ce prince qui a vécu et grandi au sein d'une famille noble et illustre.

الهوامش

1) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تأليف محمد بن الطيب القادري، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر ج 1 ص 219-220-221، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، نشر مكتبة الطالب – الرباط 1407-1986، (حوليات نشر المثاني للقادري حسب مخطوطة فريدة بمكتبة البودليان) – أكسفورد، بتحقيق د. نورمان سيكار N. Cigar تقديم : عبد الهادي التازي، نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي.

عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب». ج 9، ص 9، رقم الإيداع القانوني : 1986/25، مطابع فضالة.

2) الإشارة إلى حركة السلطان أحمد المنصور الذهبي نحو إمبراطور كاغو (سنغاي) والتي قال عن جيشها الشاعر الفشتالي يخاطب المنصور :

جيش أواخره ببابك سيله عرم، وأوله بكاغو محدق !!

الفشتالي : مناهل الصفا، تحقيق عبد الله كنون، المطبعة المهدية تطوان 1381-1964.

3) ورد في الترجمان المغرب للزياني ص 364 : «فقدم (مولاي أحمد) عليهم (أي على الجند) محمود باشا عام سبعة وألف (1598-99) وأتى معه بعشرة آلاف مولى، وعشرة آلاف جارية كلهم في سن البلوغ... ولابد أن نراجع في هذا الصدد ما كتبه أحمد بابا السوداني في (معراج الصعود)، مخطوط المكتبة العامة بالرباط رقم 478، وما كتبه الناصري في الاستقصا، 5، 131-132، وابن زيدان في (الإتحاف) ج 4، ص 100-139، د. هاشم العلوي القاسمي، مقدمة: تحقيق كتاب التقاط الدرر، محمد الناجي، محمد زروق : قضية الرق في تاريخ المغرب، مجلة البحوث التاريخية عدد 2 يوليه 1981، ص 180 حول الرقيق في المغرب ما قبل الاستعمار، مجلة أبحاث عدد 1 يناير 1983 الرباط، الجنس واللون في البلاد الإسلامية، عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي 8، 270.

4) توفي قاضي القضاة أبو عبد الله بن العياشي بمكناسة الزيتون مقتولا مصلوبا في عهد السلطان أحمد الذهبي ابن السلطان مولاي إسماعيل وكذلك عليلش، وفي أعقاب وفاة السلطان مولاي إسماعيل ونهب العبيد مكناسة أراد هؤلاء حرق قبره وقبر عليلش، فلم يعرفوهما بين المقابر التي دفنا فيها مع من معهما ... ابن زيدان : إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس، طبعة ثانية تقديم عبد الهادي التازي : ج 4، ص 100-105، مطبعة إيديال – الدار البيضاء 1985، ابن زيدان : المترع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل الشريف، تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي : مطبعة إيديال – البيضاء 1993.

عبد الهادي التازي : القبائل العربية بالمغرب حسب مخطوطة ابن العياشي وزير السلطان مولاي إسماعيل، بحث قدم لمجمع اللغة العربية في دورته الثانية والستين، ذي القعدة 1417 مارس 1997.

5) الحرطاني أصلها ـ على ما قيل – الحر الثاني، يعني أن والده كان رقيقا وتحرر، وهذا حر رقم اثنين، نشر المثاني نسخة بودلبان تحقيق سيكار تقديم التازي، ص 24، المختار السوسي، «المعسول» جزء 5، ص 188، ويذكر أيضا أن الحرّاط في لغة تمبكتو هو البيار أي الذي يشتغل في حفر الآبار... سليم زيال : أنقذوا تمبكتو، مجلة العربي الكويت. محمد المهناوي : الفصل الأخير في معارضة علماء فاس لسياسة تمليك الحراطين... الاتحاد الاشتراكي، 1 غشت 1993.

6) امتد الحديث عن الموضوع من 5 ربيع الأول 1087 إلى 4 رجب 1115= من 18 ماي 1676 إلى 13 نونبر 1703 ويدخل في هذا خطاب مولاي إسماعيل لعلماء الأزهر على ما سنرى.

7) إلى جانب قضية العبيد هناك قضية رسم عدلي أدلى به اليهود يعفيهم من أداء الجزية، هذا إلى قضية ثالثة : قضية الوفادة المغربية على النبي ﷺ وهو ما يزال بمكه ، عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج III، ص 229.

8) محمد الفاسي : رسائل إسماعيلية تنشر لأول مرة، مجلة تطوان، عدد خاص 1962 – مجلة هيسبيريس تمودا عدد خاص 1962.

محمد المنوني : المصادر العربية لتاريخ المغرب 1، 211-212-213.

9) هذا وتوجد كناشة حول جيش عبيد البخاري تحمل رقم خ. م. 1085 بالخزانة الملكية بمراكش لم نتمكن من الوقوف عليها...

10) داود : تاريخ تطوان II، 34-35-36-37-41-42-43.

11) محمد المنوني : المصادر العربية لتاريخ المغرب (مصدر سابق).

12) Abdelhadi Tazi, document des 70, relatif à la suppression de l'esclavage à la bibliothèque du prince My Abdellah, Revue Maghreb Culture, n° 1361-22-23, nov. 1981.

مخطوطة نادرة في خزانة الأمير مولاي عبد الله، دعوة الحق مارس 1984.

التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج 1، ص 281 وما بعدها رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة، المحمدية – المغرب.

جريدة جامعة الأخوين، إيفران، العدد العربي بتاريخ 15 شتنبر 1999.

13) دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ج 2، 451 – طبعة ثانية دار الكتاب، البيضاء 1985، تقديم عبد الوهاب بن منصور.

محمد المنوني : مؤرخ مكناس ابن زيدان، مجلة دعوة الحق نونبر 1966، المصادر العربية لتاريخ الغرب، كلية الآداب، الرباط، 1410-1989.

مصطفى الشابي : ابن زيدان مؤرخا سياسيا 139.

ابن تاويت : الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى، مطبعة دار الثقافة – البيضاء 1420=1982-3 أجزاء وسماه جَنَى الآس ونور البهار في تاريخ الجيش النظامي البواخر.

ابن زيدان : العلائق السياسية للدولة العلوية تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي – المطبعة الملكية 1420-1994 ص 12.

14) نغتنم هذه الفرصة لنشكر الزميل الحاج محمد قويدر من ولاية أدرار على رسالته بتاريخ أول رمضان 1421.

15) المطبعة الملكية 1381–1961صفحة 27-28.

16) نشير إلى قصة انتقال الحكم من فرع مولاي السلطان سليمان إلى فرع السلطان مولاي عبد الرحمن.

17) كثر اهتمامي بهذا التأليف (المناهج السوية) أثناء تحقيقي لبعض تآليف ابن زيدان ونظرا للإحالة عليه فيما يتصل بالوثيقة الفريدة... الأمر الذي حملني على استفسار أحد أنجال المؤلف الذي قال لي : إن والده أرسل الكتاب الذي كان يقع في مجلدين، أرسله عام 1939 بالطريق الدبلوماسي (الإقامة العامة الفرنسية) لمعرض المخطوطات النادرة المنظم بالقاهرة، وكان المكلف بالمعرض هو الدكتور منصور فهمي مدير دار الكتب... ومرت مدة ولم يعد الكتاب إلى صاحبه، واتصل ابن زيدان كتابة بالأستاذ منصور فهمي الذي أجاب بأنه لم يصله شيء من الكتابين المجلدين، وأحالني النجل المذكور في آخر الحديث على زميلنا الراحل الأستاذ المنوني رحمه الله... الذي يقول عن الكتاب ما نقله مشكورا الزميل العميد الدكتور عبد اللطيف الشاذلي : إن ابن زيدان استوعب فيه تاريخ العلويين إلى عصر الملك محمد الخامس... وأثبت فيه معلومات جديدة غير واردة في مؤلفاته السابقة، وأخرج منه المؤلف نسختين في سفرين كبيرين قدم إحداهما للعاهل المغربي المذكور واحتفظ في خزانته بالنسخة الثانية.

وقد ألف ابن زيدان هذا الكتاب بطلب من المجلس الأعلى للتعليم الإسلامي ليدرس في القسم النهائي بجامعة القرويين حيث شكل المجس المذكور لجنة من مؤرخي المغرب لتأليف كتب تاريخية لتدرس في مختلف أقسام القرويين...

العلائق السياسية للدولة العلوية، تأليف ابن زيدان، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي، المطبعة الملكية بالرباط 1420-1999، ص 15-16، تعليق 4.

18) محمد القاسمي، المولى إسماعيل حياته وأعماله، مجلة تطوان عدد 1962 = هيسبريس تمودا 1962.

19) ابن بسام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة تحقيق إحسان عباس، القسم الأول، المجلد الأول، ص 477– الدار العربية للكتاب – ليبيا – 1395-1975.

20) الرسالة رقم 15، ص 54-55 من مجلة تطوان 1962.

21) الرسالة 17، ص 60-61 من بحث الأستاذ محمد الفاسي في مجلة تطوان 1962.

22) عبد الهادي التازي : القبائل العربية بالمغرب، مصدر سابق.

الفقه والمجتمع

رحمة بورقية

مقدمة

يجب أولاً أن أحدد منطلق هذا الحديث، فهو لا يطمح أن يخوض في قضايا فقهية ليست من اختصاصي، وإنما يطرح بعض القضايا من منطلق ما يسمى بسوسيولوجيا المعرفة ؛ ذلك المجال الذي يسائل المعرفة من حيث مكونات خطابها ومنطقها والأطر الفكرية و المعرفية والاجتماعية التي تؤثر فيها. وفي هذا السياق سأركز في هذا الحديث على إبداء بعض الملاحظات حول التراث الفقهي باعتباره معرفة دينية[1]، وتحليل منظوره للأسرة ولوضع المرأة وارتباطه بالمناخ المجتمعي والفكري الذي تبلور فيه.

فلقد قنن الفقه الحياة الاجتماعية للمسلمين عبر عصور المجتمعات الإسلامية. وتبعا لذلك، فإن الفقه اجتهاد وعمل بشريان، ساهم في تراكمهما فقهاء قادتهم ملكاتهم ومداركهم ومعارفهم إلى تقنين أحوال المسلمين ومعاملاتهم، وصياغة أجوبة عن التساؤلات التي طرحتها المجتمعات الإسلامية عبر الفترات التاريخية. وككل عمل بشري وفكري، فالفقه يشكل موضوعا للبحث والنظر ويستدعي دراسة الطريقة التي أنتجت بها الآليات المعرفية لاستنباط الأحكام وتم

بها التعامل مع مستجدات كل عصر، والتصورات التي يعكسها عن بعض القضايا المجتمعية كمسألة وضع المرأة.

1 – الفقه وأسئلة المجتمع الإسلامي

إن التراث الفقهي عبارة عن ذخيرة من المتون تعكس ظواهر وتصورات وممارسات المجتمع. وقد يبدو لنا أن المنهج الفقهي و طرق التعليل و الاستدلال لا تفسح دائما المجال لاستيعاب كل القضايا المتشعبة التي تطرح على المسلمين. ومع ذلك نجد أن الفقه الإسلامي، سواء في أصوله أو فروعه قد حاور المجتمع الإسلامي وقضاياه، إلا أن تحليل خطابه خارج مقاربة تمجيدية ومعيارية، أمر لم يهتم به كثير من الباحثين من العالم الإسلامي، لتحليل أسسه والبعض من جوانب مضامينه الاجتماعية[2].

لاداعي للتذكير أن الفقه يستمد جوهره من القرآن الكريم و السنة، كما أن جزءا كبيرا من الفقه المالكي بني على عمل أهل المدينة ؛ بحيث اعتبر ذلك العرف من أحد الأسس الفقهية[3]. وينتج عن ذلك أن الفقه يعكس في جزء كبير من متنه، قضايا زمن أهل المدينة في تلك الحقبة من التاريخ. فمكونات وتركيبة المجتمع العربي في العصور الأولى للإسلام، كان لهما تأثير على التقنين الفقهي للعلاقات الأسرية ولتصور وضع المرأة. ولذلك نجد أن بعض مضامين النصوص الفقهية يجب أن تفهم في سياق محيطها التاريخي والاجتماعي و لايمكن أن تنطبق على كل العصور. ويكفي أن نقرأ بعض النصوص لندرك أن معظم تلك المضامين تعكس مجتمعا غير الذي نعيش فيه اليوم. لا يمكن أن نردد اليوم بعد ابن أبي زيد القيرواني "ولا نكاح لعبد ولا أمة إلا بإذن السيد" أو "ولا تعقد امرأة ولاعبد ولا من على غير دين الاسلام نكاح امرأة"، دون الإحالة على مجتمع الجزيرة العربية

في العصور الأولى للإسلام، الذي سادت فيه العبودية لتشكل أحد مكونات النظام الاقتصادي.[4] ويستشف من هذه الإحالة التي تتردد في النصوص الفقهية، أن واقع المجتمع العبودي فرض نفسه على الخطاب، على الرغم من كون الإسلام حاول أن يحد من العبودية التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي، و أن رواسب الجاهلية وسلطة تركيبتها المجتمعية تسربت إلى الخطاب الفقهي لتضع المرأة تقريبا في نفس مستوى العبد، لاتعقد نكاح امرأة أخرى كالعبد الذي بدوره لا يعقد على امرأة.[5]

كما يعكس التراث الفقهي وجود مجتمع فيه التراتب بين الذكر والأنثى، والتمييز بين الأحرار والعبيد، وبين الأحرار أنفسهم تبعا لمستواهم الاجتماعي، كأمر مقبول. و نجد أن بعض الكتابات الفقهية قد استوعبت التراتبات الاجتماعية والفروق التي وضعها المجتمع بين المرأة الشريفة وغير الشريفة، بحيث نقرأ أنه "... إذا زوج المرأة غير وليها بإذنها فإن كانت شريفة لها في الناس حال كان وليها بالخيار في فسخ نكاحها أو إقراره وإن كانت دنية كالمعتقة والسوداء والإسلامية ومن لاحال لها جاز نكاحها ولا خيار لوليها لأن كل أحد كفؤ لها."[6] يضع الفقه هنا تمايزات بين الشريفة وغير الشريفة أو الدنية، كما أن الدنية كالمعتقة والسوداء لا خيار أولياءهن لأنه كيف ما كان حال الزوج فهو كفؤ لهن. فهذه التمايزات لا تستجيب للمساواة التي يقول بها الإسلام الذي لا يفرق بين فرد وآخر إلا بالتقوى. ثم إن هذه التمايزات الموجودة في المجتمع، ومن صنع ذلك المجتمع وسلطته قد تسربت إلى المواقف الفقهية. مما يجعل الكثير من الأحكام أحكاما تاريخية تعكس الفترة التاريخية التي عاش فيها الفقهاء.

فالتغييرات التي كان المجتمع الإسلامي يعرفها عبر العصور وفي مختلف المناطق الجغرافية، كانت تضع الفقه في محك السؤال. ولقد كان الفقهاء عبر العصور يواجهون تحول المجتمع الإسلامي، والتساؤلات التي يطرحها المسلم، إما بالعودة إلى النصوص السابقة لإيجاد الأجوبة الجاهزة، أو بفتح مجال

الاجتهاد قصد ابتكار جواب جديد لإشكال يطرح على المجتمع الإسلامي من جراء سيرورة التحول.

يتميز تطور المجتمع الإسلامي في الغرب الإسلامي بخصوصية بروز وانتعاش فقه النوازل الذي كان بمثابة نوع من الاجتهاد المباشر حول القضايا التي يطرحها المجتمع الإسلامي وهو يتحول. ولقد كان على الفقهاء مواجهة العوائد و الأعراف الجديدةِ التي لم تكن معروفة في مجتمع الجزيرة العربية، وأصبح يفرضها الواقع الاجتماعي للمجتمعات التي امتد إليها الإسلام. فإذا تصفحنا معيار الونشريسي أو النوازل الجديدة الكبرى في مغرب القرن التاسع عشر للمهدي الوزاني أو غيرهما[7]، نجد أن هذه المؤلفات عبارة عن حوار مع تلك العادات والأعراف. ولقد اجتهد الفقهاء في إدخال بعض الأعراف في حظيرة الفقه الإسلامي لإضفاء المشروعية الفقهية عليها كما هو الشأن في "شركة الخماس" التي أصبحت منتشرة بين الناس و لصيقة بالاقتصاد الفلاحي، و التي أوحت للفقيه ابن أبي رحال المعدني[8] في القرن الثامن عشر بكتابة مقاله دفاعا عن شركة الخماس في كتابه "رفع الالتباس عن شركة الخماس". ومنهم كذلك من دافع عن اعتبار عادات البلد في كل اجتهاد فقهي. وفي هذا السياق كتب الفقيه الكيكي يقول : "ثم حكى [ابن فرحون] عن القرافي مامعناه : أنه يجب اتباع عوائد البلد في الأحكام الدائرة على العوائد، فمهما تجدد العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تحمل على المنقول في الكتاب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجبه على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجر عليه واقعته دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. وهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات ضلال أبدا في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين و السلف الماضين."[9] كما قال في نفس السياق بن عرفة من قبله : "إن الجمود على النص من غير التفات إلى أحوال الناس وعوائدها وتنويعات الأزمان ضلال

ضلال"[10]. هذا كلام بن عرفة منذ قرون وقول الفقيه الكيكي في القرن الثامن عشر وكيف لا يكون في وقتنا و في قرننا الذي أصبحنا نرى فيه من يقيس واقعنا على واقع العصور الأولى للإسلام متجاهلين للفرق الزمني و تحول الأعراف و العوائد.

كما أبرز الفقهاء كيف أن العرف يتجاوز في بعض المناطق وفي المجتمع الإسلامي ما يقره الشرع. فالكيكي يقيم " الدليل على عدم صحة هبة بنات القبائل وأخواتهم لأقاربهن إذا اطرد العرف بحرمانهم من الميراث" ؛ بحيث كانت المرأة تستحيي أن تأخذ نصيبها من الميراث. والمعلوم أن الحياء قيمة اجتماعية يودعها المجتمع في المرأة لكي يحافظ الذكر على الممتلكات ولكي لا تنتقل إلى رجل آخر عبر الزواج. فالمرأة تتخلى عن نصيبها "بسبب الحياء أو خوفا من أن تعير في مجامع أجناسها إن لم تفعل"[11] كما يقول "...إن هبة المرأة الرشيدة من نسوة القبائل لأقاربها من الرجال لاتلزمها لأنه لايكون إلا بالإكراه غالبا وإن من لم تساعف قريبها في ذلك مقتها وهجرها ولم تجد سبيلا إلى الانتصار به، والله أعلم..."[12] فهي تتخلى عن نصيبها لأنها تخاف من قطع صلة الرحم مع الأقارب ومن فقدان الحماية.

لم ترد ظاهرة تخلي البنات عن نصيبهن لصالح الأقارب عند الفقيه الكيكي فحسب، وإنما وردت أيضا في عدد من كتب الفقهاء كما يذكر ذلك الكيكي نفسه. فالغزالي مثلا في كتابه إحياء علوم الدين يرى "أن للبنات والعمات الرجوع فيما وهبن، وأطال الكلام في ذلك فعده إكراها وقال لأنها اجتمع عليها ضرران : ذهاب مالها وشتم عرضها واختارت بقلبها أهون عليها ضررا وهو ذهاب مالها صونا لعرضها من غير طيب نفسها، ونص أن لها الرجوع في ذلك"[13]. كما أنها ظاهرة عرفها المجتمع المغربي إلى وقت قريب[14] ومازالت موجودة في بعض المناطق في البادية.

فالكيكي يأتي هنا بشواهد على أن الأعراف المجتمعية تقاوم لكي تستمر لأنها تستجيب لمنطق المجتمع الذي لا يكون في حالة التخلي عن الإرث لصالح المرأة، إلا أن الفقه هنا يلعب دور المصحح لضرر يحل بالمرأة وبالمصلحة العامة ولكي يخول للمرأة حقها في الميراث الذي منحها الإسلام. إذن عندما تكون الأعراف مكرسة للظلم والحيف فالفقيه يتدخل لتصحيحها.

ومن الملاحظ أن الفقه لم يكن دائما فقها متحجرا وإنما انفتح وفتح باب التعديل و الاجتهاد لاستيعاب القضايا المجتمعية. غير أن الاجتهاد لا يخرج عن الحدود التي ترسمها ذاتية الفقيه ونظرته للمجتمع ومسار تكوينه و مدى معرفته بالأصول و الفروع وبتفتح فكره وتحجرهن وبطبيعة المحيط المجتمعي الذي يعيش فيه. فالتكريم الذي جاء به الإسلام للمرأة، كان يحجبه التصور الذي يعكس وضعها في المجتمع وعلاقتها بالرجل، ذلك التصور الذي يتسرب كثابت من الثوابت التي تتخلل معظم الكتابات الفقهية. لقد كانت هذه الأخيرة تعكس واقع التركيبة الاجتماعية والثقافية التي كانت تعتبر المرأة كائنا في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل. ولا يحيد الفقه عن هذا التصور.

2 – تصور المرأة في بعض جوانب التراث الفقهي

يتخلل الخطابات المتداولة حول المرأة في الإسلام خلط بين التراث الفقهي وبين الإسلام، وبين المسلمين والإسلام. وإذا كان الإسلام هو المعيار، فالفقه هو اجتهاد فكري وبشري يقربنا من المعيار حسب إدراك وفهم الفقهاء له. ولقد قنن الفقه حياة المسلمين وعلاقتهم الاجتماعية تبعا لفهم الفقهاء لأحكام الشريعة الإسلامية، إلا أنه وصل إلينا موحدا في الجوهر من حيث العقيدة الإسلامية ومتفرعا إلى مذاهب وفرق من حيث فهم بعض مظاهر الحياة والمعاملات. فهو في شقه الثاني، ككل منتوج فكري بشري، قابل للجدل والاختلاف.

فالفقه عالج قضايا مختلفة، لكنه بقي في بعض الجوانب منغلقا فيما يخص وضع المرأة. ولا يمكن أن يفسر ذلك فقط بكون الأسرة الحصن المنيع للقيم الإسلامية، وإنما أيضا بطبيعة البنية المجتمعية التي أفرزت عبر العصور تصورا خاصا للرجل و للمرأة يقوم على سلطة طرف على الآخر.

تفصح مضامين التراث الفقهي عن أن التصورات حول المرأة تؤطرها من جهة سلطة التراث الفقهي الذي يعيد عبر العصور نفس التصورات، ومن جهة أخرى الضغوط الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية التي تضع المرأة في المرتبة الأدنى في المجتمع[15]. وإذا كان الفقه في جوهره يستند إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، فهو في شقه الاجتماعي منتوج للحقل المعرفي الذي يتحرك فيه ولبيئته المجتمعية؛ مما يجعل المضامين الاجتماعية للخطاب الفقهي تتحدد بالمناخ الاجتماعي الذي يتبلور فيه، وبالأطر المعرفية المتوفرة لديه في كل عصر من العصور. فالأدوات المعرفية اليوم تطورت لتضع الفقيه الملم بالمتون وبمختلف المعارف في وضع أحسن بكثير من الفقيه في الماضي، باعتبار أن تطور المعرفة من المفروض أن يشحذ فكره وفهمه للنصوص، للتجديد والاجتهاد لاستيعاب القضايا المعاصرة.

ويقدم لنا متن التراث الفقهي أمثلة متعددة تعكس تأثير المجتمع على رؤية الفقيه لوضع المرأة. ففقيه كالكيكي مثلا، الذي دافع عن حق المرأة في الإرث وحذر وأخذ كل الاحتياطات لإصدار الأحكام وأوصى بتقدم العرف على اللغة والإفتاء معتبرا عوائد الناس، هو نفسه الذي ميز تمييزا تراتبيا صارخا بين المرأة و الرجل، و يعتبر أن الزوج يجب أن "يحجر عليها إذا تبرعت بأكثر من ثلث مالها، ويؤدبها، وتقدم عليه في الحضانة لخستها وانحطاط همتها بمباشرة الأقذار والنجاسات... ولاجهاد عليها، بل جهادها الرحى والنسج والغزل، ولاسهم لها في الغنيمة ولو قاتلت....". فالمرأة في هذا التصور كائن ذو خسة ؛

والخسة[16] تعني أن يكون المرء نذلا، حقيرا، دنيئا، رذلا، تافها، لا يستوجب أن يعبأ به، وهو ناقص في القدر. ويعبر كتاب مواهب ذي الجلال عن تأرجح الفقيه بين المبادئ العامة التي يدعو إليها كفقيه من أهل النظر وذلك انطلاقا من وقوفه على الحيف الذي يلحق المرأة في البلاد السائبة وحرمانها من الإرث، ومواقفه الجاهزة والمتوارثة عن مكانة المرأة وتصورها ككائن خسيس. فالكيكي هنا لا يضع توازيا بين نظرته الدونية للمرأة، نظرا "لخستها" كما يقول، و بين وضعها الدوني في المجتمع الذي يرغمها ويكرهها على التخلي عن نصيبها لأقاربها لكي تتقي شر هجرهم ومقتهم. فهو يعتبر الأمر الأخير حيفا في حقها والأول مسلمة بديهية.

ما هو مرد هذا التصور الدوني للمرأة ؟ و ما هي العوامل التي جعلت هذه النظرة تترسخ في الذاكرة التراثية ؟

إن مواقف الفقهاء من مكانة المرأة طيلة عصور الإسلام تأثرت بنموذج العلاقات السلطوية المتراتبة الموجودة في الواقع و الذي كان يعتبر شيئا طبيعيا من طرف المجتمع، ومن خلال التباس تاريخي خيم على تصور العلاقة بين الرجل و المرأة، ذلك التصور الذي يخلط بين التمييز البيولوجي والتمييز الاجتماعي بين الجنسين. بل وأكثر من ذلك، اعتبر التمييز البيولوجي تراتبا، لاعتبارات اجتماعية خاصة بالمجتمع القبلي للجزيرة العربية الذي كان يقوم على التراتب الصارخ بين الفئات بين الجنسين والذي جاء الإسلام لكي يحد منه. وكما يلاحظ محمد شحرور فإن "المتأمل في كتاب الله سبحانه لايفرق بين الذكر والأنثى، فالمساواة بينهما واضحة صريحة في أكثر من آية، وأكثر من مجال. واقتران المؤمنين بالمؤمنات والمسلمين بالمسلمات في التنزيل الحكيم في أكثر من موضع، يؤكد هذه المساواة التي نذهب إليها."[17] فهذه المساواة التي يقر بها القرآن هي التي يخفيها خطاب بعض الفقهاء تبعا لتأثرهم وانغراسهم في

بنية اجتماعية تقوم على تبرير سلطة الرجل على المرأة، مع العلم أنه كما قال علال الفاسي: "من حق المرأة أن تتساوى مع الرجل المساواة التي لا تتنافى مع طبائع الأشياء"[18].

من الملاحظ أن المعرفة الفقهية كانت في مجملها من إنتاج الفقهاء الرجال. ولهذا الأمر تأثير على الإنتاج الفقهي والفكري وعلى الكتابة بشكل عام، باعتبار أن كل كتابة تنشأ انطلاقا من مركزية ذكورية يحتل فيها الذكر مركز الصدارة في تصور المجتمع والأسرة، ويبرر هذا الأمر، تبعا لذلك، الولاية على المرأة، وتأديبها والوصاية عليها وكل ما يترتب على ذلك من دونية[19]. فعلى الرغم من كون الإسلام قد خول للمرأة كما للرجل حق طلب العلم وجعله فريضة، تبعا للحديث النبوي "طلب العلم فريضة على كل مسلم"، مع العلم أن من المصنفين من يلحق بآخر الحديث "ومسلمة"[20]، وعلى الرغم من وجود بعض النساء اللواتي عرفن بعلمهن عبر تاريخ الإسلام[21]، فإن إنتاج المعرفة كان في الغالب، مقتصرا على الرجال دون النساء. وهكذا نجد أن نظرة الفقهاء إلى المرأة وإلى العلاقات بينها وبين الرجل تتسرب إليها تلك النظرة الدونية التي تتسلسل في كتب التراث عبر تسلسل الأقوال.

إن الواقع الراهن يتطلب منا إعادة قراءة التراث بنظرة التكامل بين الجنسين؛ ولن يتم ذلك بدون اعتبار الفقه لا كمصدر وحيد للاجتهاد، وإنما بأن نقر بأن الفقه يبنى في كل عصر وأن تعتبر تاريخية الفقه، وأن نميز في ذلك التاريخ بين ما يعود إلى الدين وما يعود إلى تأويل الفقهاء للدين، تبعا لما يتلاءم مع تصوراتهم الذاتية والمجتمعية. ونستنتج من هذا الأمر أن الاعتماد على المرجعية الفقهية في مراجعة مدونة الأحوال الشخصية يستوجب التمييز في تلك المرجعية بين ما يعود إلى التعاليم الدينية وبين ما يعود إلى المحيط المجتمعي الذي تبلور فيه الإنتاج الفقهي.

3 – القوامة و الطاعة : ثوابت دينية أم ضغوط اجتماعية؟

ا ـ التأويل الفقهي

لقد بني صرح الخطاب الذي يبرر السلطة على المرأة على مبدإ القوامة الذي ورد في الكتاب العزيز في سورة النساء : ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (النساء 3). ولقد فسرت هذه الآية تفسيرا ظاهريا يسير في اتجاه إبراز وتبرير السلطة على المرأة. فالتفسير المقاصدي للآية الكريمة لايمكن أن يخلص إلى وضع جنس تحت سلطة جنس آخر، مع العلم أن القرآن الكريم يسوي بين المسلمين ولا يتم التمييز بينهم إلا بالتقوى. فالذين يفسرون الآية بالتفضيل كما يقول محمد شحرور: «يفهمون قوله تعالى ﴿بما فضل بعضهم على بعض﴾ أي بما فضل الله الرجال على النساء بالعلم والدين والعقل والولاية. وهذا ليس عندنا بشيء، فلو عنى الله ذلك لقال : الذكور قوامون على الإناث... وهناك قول بأن الرجال قوامون على النساء هنا جاءت قوامون بمعنى الخدم أي الرجال خدم النساء أو قائمون على خدمتهم، ولكن قوله بما فضل الله بعضهم على بعض تنفي هذا المعنى وتجعل القوامة للرجال والنساء معا.»[22] نستنتج أن التأويل الذي يسير في اتجاه الأفضلية بالخلق لاتنسجم مع تعاليم الإسلام، و تبقى الأفضلية بالتقوى والإرادة والحكمة وهي التي تحدد التفاوت بين الناس. أما فيما يتعلق بالشق المالي في القوامة في قوله تعالى ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾، فهو أساس لتمايز على أساس اقتصادي، ولانجده بين الرجل والمرأة فحسب، وإنما أيضا بين الفئات الاجتماعية وبين المجتمعات، باعتبار أن الذي يملك السلطة الاقتصادية يملك السلطة. فما وضع الجنسين من حيث السلطة الاقتصادية اليوم؟

ب ـ القوامة وتحديات الواقع المجتمعي في الحاضر

إن التحولات التي يعرفها نمط العيش داخل الأسر المغربية والتي تتجلى في ازدياد الحاجيات وارتفاع الاستهلاك ينتج عنها ارتفاع الحاجة لدى الأفراد كيفما كان جنسهم : الرجال و النساء، وسنهم للبحث عن موارد للدخل. ولقد ولد هذا الوضع الضرورة الملحة لتجنيد كل مقدرات وكفاءات أفراد الأسرة المغربية للحصول على الموارد التي تضمن العيش الكريم. فإذا كان عمل النساء اللواتي حصلن على التعليم والشهادات والكفاءة اللازمة للانخراط في الحياة العملية وبالتالي توفير الدخل والحصول على المرتبة الاجتماعية، أمرا يجلب لهن السمعة والمكانة الاجتماعية، فإن عمل معظم النساء في الفئات السفلى للحواضر وفي البوادي هو ضرورة لتوفير الحاجيات أفراد الأسرة. وغالبا ما يعتقد أن المرأة الموظفة هي الوحيدة التي أصبحت تساهم في مصاريف البيت وأن معظم النساء يعولهن أزواجهن، في حين أن ثمة تناميا لما يسمى بالقطاع غير المهيكل في الاقتصاد المغربي تنشط جزءا منه النساء، وذلك لضرورة الحصول على الدخل لمواجهة الحاجيات الشرورية والمتزايدة للأسر. بل وتفرض هذه الضرورة العمل على الأطفال أيضا. ألا تتعالى الأصوات بالتنديد بتشغيل الأطفال ؟ إلا أن التنديد لم يحد من الظاهرة، نظرا لكون الأسر الفقيرة تكون في حاجة إلى دخل كل طفل لها يجد شغلا. فكيفما كانت ضآلة الأجر الذي يتقاضاه هؤلاء الأطفال فهو دخل إضافي للأسرة. فالأسر المغربية اليوم تتوجه نحو استعمال كل الاستراتيجيات للرفع من مدخولها اليومي أو الشهري، ويعتبر انخراط النساء في العمل خارج البيت من الاستراتيجيات الأساسية. ويترتب عن هذا الواقع أن قوامة الرجل وسلطته الاقتصادية وانفراده بها يتراجعان. والمدونة التي تقول بالقوامة للرجل وحده، تقول بمبدإ يتراجع بشكل كبير في واقع الأسر المغربية.[23]

وإذا ما فحصنا الإحصائيات، نجد أن عدد النساء اللواتي يعملن يتزايد بالمقارنة مع عدد الرجال. فمثلا خلال 11 سنة من 1987 إلى 1998 ارتفع معدل نشاط النساء ب 7,4 نقط بالنسبة للنساء القرويات و ب 9,2 نقط بالنسبة للنساء الحضريات، في حين أن فئة الذكور ارتفعت بالتوالي ب 3,8 و 3,3 نقطة. وتدل هذه المعطيات على الانخراط المتزايد للنساء في الحياة الاقتصادية، ذلك الانخراط الذي أصبح ظاهرة لارجعة فيها.[24] ومن الملاحظ أن لاندماج المرأة في الحياة العملية خصوصية، تجعلها غالبا ما تقبل على عدد متنوع من الأعمال أكثر من تلك التي يقبل عليها الرجال؛ بحيث تعمل المرأة في مجال كالتجارة بالتقسيط في أزقة المدينة والعمل كخادمات في البيوت وفي المصانع التي تشغل غالبا النساء، كما هو الشأن في النسيج والتعليب، وفي الضيعات الفلاحية.

تمثل النساء ربات الأسر 16,7 % من مجموع أرباب الأسر : يمثلن في الوسط الحضري 22,9٪ و في الوسط القروي 12% [25]. ومن الملاحظ أن ربع الأسر في الحواضر تقريبا تترأسهم امرأة حسب الإحصاء الأخير ؛ وقد تتزايد هذه النسبة في الحاضر. و يترتب عن ذلك تحمل المرأة لمسؤولية التدبير المادي للأسرة كالإنفاق من أجل المأكل والملبس والسكن. و يمكن أن نعتبر هذه الظاهرة مؤشرا على التحول الكبير للأدوار التي تقوم بها المرأة داخل الأسرة، والتي أضيف إليها، في كثير من الحالات الدور الاقتصادي.

لا يقتصر بحث النساء عن العمل من أجل الحصول على الدخل على الحواضر، وإنما أيضا يمتد إلى البوادي. فالمجتمع القروي طرأت عليه تحولات في العقود الأربعة الأخيرة، منها تعميم النقد وظهور حاجيات جديدة كالحاجة لتعليم الأطفال والتطبيب واقتناء منتوجات للاستهلاك الضروري كالسكر والشاي والملابس والأواني المنزلية. إلا أن الدخل المحدود لمعظم الأسر القروية، باعتبار معظمها فقيرة، يجعل المرأة مضطرة للبحث عن مورد للدخل كتربية المواشي، والدواجن، والحياكة لبيع منتوجها في السوق الأسبوعي لمواجهة

مصاريف الأسرة. ومع ضغط الفاقة تضعف قدرة الزوج على الإنفاق، بل في كثير من الحالات يفقدها، وقد يدفع بالزوجة إلى البحث عن مورد للعيش. وفي أحسن الأحوال يعترف بعدم قدرته وقوامته كما عبر لي زوج في قرية في الجهة الشرقية (دوار تاغلاست قرب مدينة جرادة) : «إحنا عايشين بحصاير النسا» بمعنى «نعيش بما تصنعه نساؤنا من سجاد من الحلفا».

كما أننا نلاحظ أن ظاهرة الهجرة كثيرا ما تكون هجرة للرجال أكثر من النساء في البادية، سواء تعلق الأمر بالهجرة للخارج أو في الداخل. فكثير من الشباب يغادرون القرى بحثا عن العمل في المدن. و نظرا لصعوبة الحصول على العمل فإنهم لا يوفرون عائدات لأسرهم. وبالتالي تكون المرأة سواء كانت زوجة أو أختا أو أما مضطرة للبحث عن مورد للعيش.

إن المجتمع المغربي يجتاز مرحلة يعاد فيها ترتيب الأدوار بين الزوج والزوجة في العلاقة مع الدخل. ومن المؤكد أن التصورات المجتمعية والثقافية مازلت تنظر إلى الزوج كمصدر للإنفاق على البيت وعلى الزوجة والأطفال، إلا أن هذا التصور سرعان ما يتحداه الواقع في الحالات التي يتعذر على الزوج الاستجابة لهذه الصورة. وهذا ما يجعل عدد النساء المتخلى عنهن وعن أطفالهن يتزايد، ويطالبن بالنفقة في المحاكم. فإسناد القوامة الاقتصادية للزوج وحده في التصورات الاجتماعية وفي القانون على الرغم من تراجعها في الواقع، يضع الزوج في حرج اجتماعي ونفسي، هذا الحرج الذي يترجم في بعض الحالات إلى توتر في العلاقات الزوجية وإلى تنافس حاد حول تحديد مسؤولية الانفاق. وبالإضافة إلى ذلك، يستغل الإقرار بالقوامة الاقتصادية للزوج وحده من طرف بعض الزوجات أيضا للامتناع عن الإنفاق عندما تتوفر لهن الامكانات المادية في حالة يسرهن وعسر الأزواج. ففي حالات فاقة الزوج، وتوتر العلاقة الزوجية، قد تستعمل قوامته الغائبة والمتعذرة كمبدإ لإذلاله والتشهير به.

ج ـ مبدأ الطاعة وتطور القيم الإنسانية

أما فيما يخص العلاقة بين الزوج والزوجة، يتدخل مبدأ الطاعة في تلك العلاقة ؛ و يعتبر هذا مبدأ. وما يترتب عنه من ردع، من المبادئ التي تكرس علاقة غير متوازنة ولامتكافئة بين الزوج والزوجة. كما أنه يقوم على تصور المرأة / الزوجة ككائن ينفرد بالضعف والخطإ ويستدعي الطاعة والتأديب من طرف زوج لا يضعف ولا يخطئ.

إن مبدأ طاعة الزوجة لزوجها من المبادئ التي تتردد في الكتب الفقهية. ويبرر هذا المبدأ الردع والضرب و العنف ضد الزوجة من طرف الزوج، ذلك الضرب الذي يصل إلى أقصى الحدود في بعض الحالات، كما جاءنا على لسان الفقيه الكيكي في القرن الثامن عشر الذي أدانه لأنه وصل إلى درجة القسوة الشديدة ضد المرأة. بحيث يقول : «و الغالب على أهل البوادي تجاوز الحد في أدب المرأة بالضرب الوجيع وشج الرأس وجرح البدن حتى ربما وقع شيء من ذلك بسكين ونحوه، فذلك كله حرام وضرر...»[26] ويفهم من قول الفقيه الكيكي أنه يستنكر جرح البدن، ولكنه يعتبر أن الضرب والردع مشروعان على أن لا يتجاوز الحد. وهكذا لا يحيد هذا الموقف عما نجده في كثير من الكتب الفقهية الأخرى.

ويأتي ضرب المرأة في الأدبيات الفقهية كتأديب يفرضه خروجها عن طاعة الزوج، تلك الطاعة التي ترد في مقابل الإنفاق. فصاحب الكافي يقول : «وحقها أن ينفق عليها من طوله ويطعمها مما يطعم ويكسوها كسوة مثلها كلباسه أو أزين، ولايؤذيها باللسان ولا باليد ولا يطيل عليها عبوس الوجه ولايجتنب مضجعها إلا أن يريد بذلك تأديبها لصلاحها، وعليه أن يخيفها في الله ولايضارها وإن امتنعت من مضجعه ولم يقدر على صرفها بكلامه كان له ضربها ضربا غير مبرح ولايضرب وجهها»[27]. عبر هذا الخطاب ندرك وصية الفقيه للزوج بالإحسان لزوجته، وتردده، وهو العارف بكتاب الله وسنته وبالأخلاق

الإسلامية، للتعبير عن النصح باللجوء إلى الضرب. فهو يقيده بجحود الزوجة عندما يقوم الزوج بكل واجباته وتخل هي بواجباتها. ولايقف بين الفقيه وبين موقف منع الضرب إلا القراءة الظاهرية للنص القرآني.

والواقع أن الفهم والتأويل الذاتي للفقهاء والنابع من تصور معين للعلاقة بين الزوج والزوجة يحجب الفهم المقاصدي للنصوص القرآنية الكريمة، بحيث يقول محمد شحرور: «ونقف هنا عند قول الآية ﴿اضربوهن﴾. فقد ذهب البعض إلى أن الضرب هنا يعني الصفع واللكم والرفس. وفاتهم أن الضرب في اللسان العربي يعني ضرب الأمثال، ويعني الضرب في الأرض، ويعني التدابير الصارمة كقولنا: ضربت الدولة بيد من حديد على المتلاعبين بالأسعار، ويعني ضرب النقود ويعني أخيرا الصفع واللكم والرفس. ولعلنا لانجد مبررا للسيوطي وغيره بانتقاء هذا المعنى لنصبح بذلك من الذين يستمعون القول فيتبعون أسوأه. ومن المناسب أن نستأنس بما أورده أبو داوود في سننه حول الآية، فقال إن بعض الصحابة فهم من "اضروبهن" هذا المعنى المباشر، لكن الرسول الأعظم خرج إليهم قائلا: لاتضربوا إماء الله، فهل يعتقد القائلون بالضرب أن النبي ﷺ، لوصح خبر داوود، كان ينهى عما أمر الله به؟»[28] يعلمنا اليوم علم الدلالة أن كل الكلمات متعددة المعاني، والألفاظ في اللسان العربي متعددة الدلالات أيضا وأنها تنطوي على الظاهر والباطن.[29] وفي عملية الفهم يساهم تعدد المعاني من جهة،وعدم الإلمام بظواهر صريح الكلام، "بحقيقته ومجازه" و"بنصه وفحواه"،[30] من جهة أخرى، في توجيه الفهم نحو التأويل الذي يتلاءم مع المواقف الذاتية والمجتمعية للفقيه المؤول.

فمبدأ الطاعة لا يتلاءم اليوم مع تطور القيم الإنسانية التي تقوم على العواطف والاحترام المتبادل. فطاعة فرد لفرد، التي تستدعي الخضوع التام، أصبحت غير مقبولة داخل العلاقات الإنسانية والاجتماعية كيفما كان نوعها. إن مفهوم الطاعة يكون مقبولا داخل منطق حقل دلالي ثقافي يقوم على وجود

نظام اجتماعي واقتصادي عبودي. وعلى الرغم من أن هذا النظام اندثر، فمازالت الأدبيات الفقهية تردده تقليدا لمضامين نصوص الأولين. إن القول بهذا المبدإ يضع طاعة الزوج في مستوى طاعة الله و طاعة أولياء الأمر. فإذا كانت طاعة الله غير مشروطة تبعا لمبدإ العقيدة والإيمان، فإن طاعة أولي الأمر مقرونة بعقد البيعة وبالقوانين. فهي إذن مشروطة بالعقد الذي يربط أولياء الأمر بشعوبهم، ومقرونة أيضا بالدساتير المقننة للعلاقة بين الحاكم والمحكومين والتي تضمن سير النظام العام. فهي نوع من العقد والتعاقد الاجتماعي الضروري يساهم فيه المحكوم بقبوله العقد في إرساء دعائم سلطة الحاكم لضمان استقرار وسير المنظومة المجتمعية.[31] أما عقد الزواج فلايبنى على الطاعة، وإنما على العلاقة الزوجية، وهي من نوع خاص. فهي علاقة متكافئة بين رجل وامرأة لبناء أسرة تقوم على العواطف و الحميمية والمودة التي تربط الزوج بالزوجة، و لا يمكن أن تبنى العلاقة على مبدأي الأمر والطاعة.

فغير ما مرة سمعت قولة تتردد في أفواه العامة : «أطيعوا أبناءكم لكي لا تسقطوا في العقوق». فالقولة والحكمة الشعبية تغالي مجازا هنا في الاتجاه المعاكس لكي يطيع فيه الآباء الأبناء، لإبراز أهمية الطاعة المتبادلة والإيحاء بمبدإ التشاور والاحترام المتبادل الذي يجب أن يكون بين الآباء والأبناء. فكيف لا يسود نفس الاحترام بين الزوج والزوجة؟ فليس لطاعة الزوج ما يبررها نظرا لكون العلاقة الزوجية تقوم على مبدإ التكافؤ والتكافل وعلى المودة والرحمة وهي عواطف إنسانية بعيدة كل البعد عن علاقة الأمر و الخضوع.

د . الولاية في الزواج : تشدد الفقهاء أم فرض ديني ؟

فعندما نتصفح الكتب الفقهية لاستقراء موقف الفقهاء من الولاية على المرأة نواجه بموقف صارم يقرها ويفرضها بتشدد، بل ويفرعها إلى ولاية عامة وولاية خاصة. فحسب بعض الفقهاء تفترض الولاية العامة الصلاحية لعامة

المسلمين أن يكونوا أولياء على المرأة في الزواج، معللين ذلك بقوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾[32]، على الرغم من أن الله سبحانه وتعالى ينص على "المؤمنين والمؤمنات"، وتتعلق الولاية الخاصة بولاية النسب والقرابة[33]. وهناك من الفقهاء من وضع الفرق بين من تزوج بالولاية العامة والولاية الخاصة، بحيث يقول المهدي الوزاني في النوازل الجديدة الكبرى : "وسئل القاضي أبو عبد الله سيدي محمد المجاصي عن يتيمة بالغة شريفة النسب في حضانة أمها، فخطبها رجل، فوكلت من عقد عليها معه، وكان لها أخ بالغ على مسافة أكثر من ثلاثة أيام، ثم قدم أخوها قبل البناء بها ورام رد النكاح المذكور، فهل له ذلك لكون الزوج لم يدخل مع كون الزوجة شريفة أم لا ؟ فأجاب : المشهور في شريفة القدر أن تزوج بالولاية العامة، والإقدام على ذلك مكروه.... والمراد بالشريفة غير الدنية، والدنية السوداء والمسلمانية والمعتقة. قال الشيخ زروق : ومن في معناها ممن لايرغب فيه لحسب ولامال ولاجمال ولاحال، والله تعالى أعلم"[34].

كما أن تشدد الموقف الفقهي في مسألة الولاية على المرأة في الزواج كيفما كان سنها، يعود إلى الاستجابة لتشدد المجتمع العربي تجاه وضع المرأة أكثر مما يعود إلى مبدإ ديني، باعتبار أن المسألة لم يرد فيها نص قطعي. ولقد كانت الولاية على المرأة تنسجم مع نظرة المجتمع العربي للمرأة في تلك الحقبة من التاريخ، وهذا ما جعل الفقهاء يكرسون مبدأ الولاية انطلاقا من فهم لمعاني القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف يتطابق مع تلك النظرة. ويمكن للمسلم وللمسلمة اليوم التساؤل، لماذا تساهل الفقهاء في قضايا وردت فيها نصوص قطعية كمسألة السرقة وقطع اليد والرق، و لم يتساهلوا في مسألة الولاية التي لم يرد فيها نص قطعي الدلالة؟ لماذا عندما يتعلق الأمر بالولاية يحضر التناص ليكرر كل نص فقهي نصا آخر؟ وفي هذا الصدد يقول المؤرخ للفكر الإسلامي عبد المجيد الشرفي : "وثمة من المسلمين من يعتقد أن قطع يد السارق هو من

الأوامر الإلهية التي لامجال فيها للتأويل، إذ أن النص ورد فيها "قطعي الدلالة " ...أن المفسرين والفقهاء اختلفوا منذ القديم في معنى القطع ومعنى اليد وفي المقدار الذي يجب فيه القطع، ونصوا على أن السرقة لا تكون إلا في المال المحروز وفي المال الذي ليس للسارق فيه نصيب، كما هو الحال بالنسبة للمال العمومي، والتجأ البعض إلى صنوف من الحيل لتجنب تطبيق هذه العقوبة"[35]. وتبعا لذلك لايجرؤ اليوم أحد على المناداة بقطع يد السارق نظرا لما فيه من مساس بحق الإنسان في الاكتمال الجسماني، كيفما كان الذنب الذي ارتكبه. وكيف يمكن لنا أن نفسر نحن المسلمين لأنفسنا أننا في حالة السرقة، عدلنا عن تطبيق النص القرآني في معناه الظاهري نظرا لكوننا لجأنا إلى الفهم المقاصدي للشريعة الإسلامية، وهنا، في حالة الولاية نبحث عن دلالة لا تتكئ على نص قرآني قطعي لتبرير موقف الفقهاء في الإبقاء على الولاية؟ لا يمكن أن نفسره إلا بوجود عقلية ثقافية تاريخية مرتبطة بتاريخ الفقه وبتاريخ البنية الاجتماعية والمناخ الثقافي الذي تبلور فيه الانتاج الفقهي. فمسألة التشبث بالولاية تعود إلى تاريخ فقه تواصلت فيه النصوص فيما بينها دون العودة إلى القراءة المقاصدية للشريعة.

نستنتج من هذه الملاحظات أن الفقه وعلى الخصوص والمعرفة الدينية عامة يطرحان علينا قضيتين أساسيتين :

1 – ضرورة تجديد الفقه وتجديد المعرفة الدينية في اتجاه فهم مقاصدي للإسلام.

2 – ضرورة انفتاح الفقه والمعرفة الدينية على المعارف الإنسانية وعلى العلوم.

4 – تجديد الفقه بفهم مقاصدي للشريعة الإسلامية

إن تطور المعرفة الدينية في مجتمع إسلامي أمر ضروري. ولا يمكن لنا اليوم أن ننادي بالحداثة دون تحديد موقع التراث، وطريقة تعاملنا معه. ولايمكن أن نلتصق تبعا لمبدإ النقل بالنصوص وباللغة الفقهية التي لا ينفذ إليها إلا أصحابها. هناك من اعتبر أن الفقه والاجتهاد مترادفان[36]. إن الفقه كان وسيظل جزءا من ذخيرة التراث الإسلامي[37]. إلا أن نسج العلاقة المطمئنة مع هذا التراث تتطلب منا أن نجرده مما علق به من اختزال فكري وما حمله من رواسب اجتماعية تنتمي لعهود سابقة. إننا في حاجة اليوم إلى فقه دينامي مجتهد، متفتح على مستجدات المعارف، يعقل أكثر مما ينقل، لاستيعاب مستجدات الوقت المعاصر وتشعب قضاياه، يعترف بوجود مجالات متعددة من العلوم أخذت على عاتقها تفسير الواقع وتتابع تطورها. كما أننا في حاجة إلى فقه يعرف حدود تخصصه، و يقر بأن مجالات متعددة من الحياة أصبحت من اختصاص مجالات أخرى من المعرفة. كما لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون المجتمع المغربي المسلم اليوم هو مجتمع العصور الأولى للإسلام، خصوصا وأن الأسرة المغربية وما أصبحت تعرفه من تعقيدات و تحولات سريعة لاتمت بصلة للأسرة في المجتمع القبلي العربي.

فالدعوة إلى الاجتهاد ليست جديدة في المجتمعات الإسلامية. فعبر تاريخ الفقه كانت هناك أصوات من بين الفقهاء انتقدت التقليد ودعت إلى الاجتهاد. ولقد استعرض الفقيه الحجوي في فكره السامي الأطوار الأربعة التي مر منها الفقه الإسلامي ليصل إلى ما سماه بطور الشيخوخة والهرم، و هو ما بعد القرن الرابع إلى الفترة التي كتب فيها فكره السامي، ويبين أسباب التطورات بالارتباط مع التاريخ السياسي، لينتهي بالدعوة إلى تجديد الفقه وإلى الاجتهاد. كما يحدد أسباب شيخوخة الفقه في ما يسميه "بقصور الهمم عن الاجتهاد والاقتصار على الترجيح في الأقوال المذهبية والاختيار منها". ويذكر الفقيه

القيرواني الذي يقول إن "الذي أدخل كثيرا من الناس في التقليد نقص العقول ودناءة الهمم". ويضيف الحجوي أن هؤلاء" اقتصروا على النقل عن من تقدم فقط وانصرفت همتهم لشرح كتب المتقدمين وتفهمها ثم اختصارها، وفكرة الاختصار ثم التباري فيه مع جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل هو الذي أوجب الهرم وأفسد الفقه بل العلوم كلها... إذ صاروا قراء كتب لامحصلي علوم ثم في الأخير قصروا عن الشرح واقتصروا على التحشية والقشور ومن اشتغل بالحواشي ما حوى شي"[38] كما ينتقد الحجوي الاختصار الذي ضيق دائرة الاجتهاد بقوله : "فغالب العلماء من المائة الثامنة إلى الآن لم يحفظ لهم كبير اجتهاد ولا لهم أقوال تعتبر في المذهب أو المذاهب وإنما هم نقالون اشتغلوا بفتح ما أغلقه ابن حاجب ثم الخليل وابن عرفة وأهل القرون الوسطى من المذاهب الفقهية، إذ هؤلاء السادة قضوا على الفقه أو على من اشتغل بتواليفهم وترك كتب الأقدمين من الفقهاء بشغل أفكارهم بحل الرموز التي عقدوها. فجنت الأفكار وتخدرت الأنظار بسبب الاختصار فترك الناس النظر في الكتاب والسنة والأصول وأقبلوا على حل تلك الرموز التي لا غاية لها و لانهاية فضاعت أيام الفقهاء في الشروح ثم في التحشيات والمباحث اللفظية..."[39].

فانحطاط الفقه في نظر الحجوي له علاقة بانحطاط الأداة الفقهية، التي تقيدت بالاختصار، ثم بشرح الاختصار. وقد تم التوسع في الشرح الذي ساعدت عليه اللغة الفقهية المليئة بالمفردات بالتكرار وصياغة الحواشي. ومن شرح لشرح تتيه الواقعة والنازلة وتحلق فوق الزمن والمكان. وهكذا ابتعد الاختصار عن القصد وهو تبسيط الفقه إذ كان القصد من المختصر هو الاختصار وتسهيل الفهم فإذا به أصبح يستدعي الشرح وشرح الشرح، بحيث أصبح مختصر خليل[40] لايفهم ولايقرأ بدون الأجزاء المتعددة المؤلفة من طرف الشراح كالمواق والحطاب وغيرهما[41].

يشخص الحجوي وضعية الفقه في عصر بداية القرن العشرين بأنه في حالة الشيخوخة نظرا لانحطاط المنهج الفقهي. لقد مر الفقه من مرحلته الأولى، مرحلة الاجتهاد المطلق إلى مرحلة الاجتهاد المقيد داخل المذاهب، إلى مرحلة المرجحات التي كان يتيه فيها الفقيه داخل اللغة الفقهية دون أن يجدد. وتبعت ذلك مرحلة المتأخرين الذين طبع عملهم بالتقليد أي الأخذ بموقف أو رأي فقهي دون مساءلة أسسه المنطقية والعقلية ليؤخذ القول لمجرد أنه قيل من طرف فقيه سابق. ويمكن أن نطرح نفس التساؤلات على الفقه اليوم كما طرحها الحجوي. كيف يمكن أن توظف هذه الذخيرة من تراث فقهي لحل الإشكالات التي يطرحها العصر؟ هل يتم التعامل معه كتراث جاهز وجامد نجد فيه كل الأجوبة التي تطرح على المسلم اليوم ؟

إن الأمر أصبح أكثر تعقيدا من الفترة التي دعا فيها الحجوي إلى الاجتهاد، وذلك بلجوء معظم الفقهاء العقلاء وأهل النظر إلى تقية الصمت، لترتفع أصوات الدعاة المنخرطين في الفعل و العمل السياسي باسم الدين. و يترتب عن ذلك إنتاج إنشائي حول الإسلام يخضع لتكتيك السياسة أكثر منه للاجتهاد الفكري الموضوعي الرصين العارف بالمتون والمنصت للمجتمع مغربي وهو في محك التحول.

والواقع أننا في حاجة إلى إعادة الاعتبار لعلوم دينية تتمحور حول الفهم المقاصدي للشريعة الإسلامية. والفهم المقاصدي، كما يرى ذلك الفقيه عمر الجيدي رحمه الله، "واجب على كل فقيه ناظر في شريعة الله يلتمس حكمة الله فيها..." ثم يضيف "...والغريب أن فكر الشاطبي لم يجد من يهتم به ولاقدر قدره، وبقي الناس بعده عاكفين على كتب أصول الفقه التقليدية التي لم تكن توجه عنايتها إلى المقاصد بقدر ما كانت تهتم بمماحكات الألفاظ وتدقق في مقتضياتها وفروقها وتبحث في الحقيقة والمجاز والنص و الظاهر والعموم والإطلاق وتعارض الأدلة من تخصيص وتقييد وتأويل إلى غيرها من المسائل،

وهي إن كانت أبحاثا جليلة القدر عظيمة النفع إلا أنها حجرت العقل وظل الأصوليون يدورون ضمن دائرة ضيقة مقيدين في ذلك بقواعد وضعها السابقون بقصد تيسير السبل على اللاحقين لكن هؤلاء جمدوا عليها واكتفوا بها دون أن يضيفوا إليها جديدا."[42] ثم يضيف قائلا : "كثيرا ما يقع الخلط لبعض الناس فيعتقدون أن مقاصد الشريعة هي المعرفة بمسائل أصول الفقه وأن الفقيه يكفيه أن يعرف منهج الأصوليين والقواعد التي استنبطوا الأحكام على ضوئها ليحصل علم مقاصد الشريعة، إلا أن هذا الرأي غير صحيح لأن معظم مسائل الفقه مختلف فيها بين النظار تبعا لاختلافهم في الفروع، كما أن معظم مسائل أصول الفقه لاترجع أساسا إلى خدمة الشريعة ومقاصدها، وإنما تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية"[43].

ويكرر محمد الشرفي نفس الفكرة حين يقول : "إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات بل لابد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة"[44]. والتأويل المقاصدي يفترض اعتبار الفترة الزمية والتاريخية. فالعقيدة الإسلامية ثابتة، إلا أن قاعدة قد تكون صالحة لفترة تاريخية معينة و قد لاتكون كذلك في فترة أخرى. فالوحي نزل تدريجيا على النبي. كما أن بعض القضايا لم تحرم منذ الوهلة الأولى كما هو الشأن بالنسبة للخمر وذلك اعتبارا لانتشار الممارسة و لكي يتقبل أهل الجزيرة العربية تدريجيا التحريم[45].

فالتأويل المقاصدي يقتضي من الفقهاء أن يكونوا أصحاب نظر وأثر لا أصحاب أثر فقط. لايكفي أن نردد ما جاء في المتون. يقول الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور: "فإذا كانت أصول الفقه مدارك قولية فإن الفقه لا يمكن أن ينشأ إلا من أصوله. وأصول الفقه هي تلك النصوص أو المدارك التي لابد لكل فرع من الفروع الفقهية من أن تكون راجعا إلى واحدة منها، على المعنى رجوع الجزئي إلى الكلي ورجوع المفصل إلى الجمل.

وهذا المعنى من الرجوع الذي يرتبط فيه الحكم بأصله، أو يخرج فيه الحكم من أصله خروج الشيء المستنبط منه الذي هو مأخوذ من الأصل الإجمالي لابد من أن يعتمد على عمل نظري هو الذي يحقق اندراج التفصيلي تحت الإجمالي، وذلك هو ما يشير إليه الإمام الشاطبي في القسم الخامس من "الموافقات" الذي هو قسم الاجتهاد إذ يقول في هذا المعنى لضرورة العمل النظري لكل استنباط فقهي: إن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدة، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لاتنحصر. ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، فلم تبق حينئذ صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل تلك الصورة.

وبهذا يكون من الضروري أن كلا من العنصرين : الأثري و النظري إنما هو لازم لكل عمل فقهي لاجتهاده، فليس من المقبول أن نفرض فقيها من الفقهاء يكون فقهه قائما على الأثر، و ليس من المقبول أيضا أن يفرض أن فقيها من الفقهاء ـ أيا كان ـ يكون فقهه غير مستند إلى النظر[46].

كما يوضح الشيخ ابن عاشور، إذا كان كل من المذاهب الثلاثة : المالكية و الشافعية والحنبلية اعتبرت مذاهب أثرية فإن درجة الأثر تختلف من مذهب لآخر. فكما يقول : "وظهر بهذا أن المذاهب التي اعتبرت مذاهب أثرية هي وإن كان العنصر الأثري غالبا فيها إلا أن غلبته عليها إنما كانت على نسبة متفاوتة، وأن المذهبين الشافعي والحنبلي كانا أكثر من المذهب المالكي في إعمال الأثر، و أقل منه في إعمال النظر، وأن المذهب المالكي يعتبر بالنسبة إلى الآخرين اللذين اعتبرا معه فيما عبرنا عنه بكتلة الأثر، أقل إعمالا للنظر منها إلى ناحية الرأي[47].

يجب تيسير المعرفة الدينية اليوم إلى أقصى درجة في استعمال النظر والرأي و الدراية، كأمر ضروري لكل اجتهاد، وخصوصا في الوقت الحاضر الذي يطغى عليه الأثر، بل وأثر الأثر، و يغيب النظر. و يمكن أن نضيف أن استعمال النظر اليوم يتطلب الانفتاح على المعارف الإنسانية ومستجداتها، لكي لايتكرر النقاش في قضايا وجدت لها حلول في مجالات معرفية غير المجال الفقهي.

5 – الفقه والمعرفة الدينية والمعارف الأخرى

تفرض التحولات العلمية والفكرية التي تعرفها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، في إطار التطور العلمي والفكري للإنسانية، تحديد وضع المعرفة الدينية داخل الفضاءات المعرفية وتحديد علاقتها بالمعارف الأخرى وبالتيارات الفكرية التي تخترق العالم الإسلامي. ومن منطلق إبستيمولوجية وسوسيولوجية المعرفة، يطرح التساؤل التالي : كيف يمكن تحديد العلاقة بين المعرفة الدينية وفضاءات المعارف الأخرى ؟ ومحاولة الإجابة على هذا التساؤل تقتضي تحديد وضع المعرفة الدينية في المجتمع الإسلامي الذي يعرف تحولات عميقة على المستويات الاقتصادية والاجتماعية وكذا الفكرية بفعل التطورات التي تعرفها المعارف الانسانية في العالم المعاصر.

من الملاحظ أن المعرفة الدينية في المجتمع الإسلامي توجد اليوم في إطار علاقة عمودية وتنافسية مع باقي مكونات الحقل الديني في المجتمع الإسلامي، وفي نفس الوقت، توجد في علاقة أفقية، تعرضها للتفاعل مع فضاءات أخرى للمعرفة الإنسانية. ويقتضي الوضع الأول تحليل مكانتها داخل الحقل الديني وكذا إبراز الفروق التي تميزها عن مكوناته في المجتمع الإسلامي،

ويقتضي الوضع الثاني، تحليل طبيعة تعامل المعرفة الدينية وتفاعلها مع مستجدات المعارف التي تتحول باستمرار في عالم اليوم.

ا - مستويات الحقل الديني

وإذا أردنا أن نحدد وضع المعرفة الدينية داخل الحقل الديني في المجتمع المغربي، لإبراز مختلف مستويات مقاربة الإسلام، نجد أن هناك، على الأقل، أربع مستويات:

مستوى الإسلام المعيار الذي يتجسد في القول الإلاهي، والقرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة. فهو مجال الثبات والحقيقة والمطلق، يقارب بالعقيدة والإيمان.

مستوى المعرفة الدينية، والتي تتجسد في كل ماأنتج، وما زال ينتج، من تفسير وتأويل من طرف الفقهاء والعلماء للإسلام المعيار. وتتضمن المعرفة الدينية الفقه وعلم الكلام، وهي إنتاج إنساني فكري يعتمد على منهجية استنباط الأحكام من نص القرآن الكريم و من السنة النبوية. وباعتبارها إنتاج إنساني فكري، فهي تشكل فرعا من فروع المعرفة.

مستوى الخطاب الإسلاموي السياسي. وهو ذلك الخطاب الذي يصاحب الفعل السياسي المعاصر، والذي يكمن في تلك تلك الرؤى والأفكار التي تنطلق من منظور تعتبره المنظور الإسلامي الوحيد الممكن، لتؤطر الحركة والفعل السياسيين داخل حقل الصرا ع السياسي.

مستوى الإسلام المعيش، الذي يتشكل من مجموعة من التصورات والممارسات في المجتمع والمنتشرة بين عامة الناس حسب منظورهم للإسلام. فهو إسلام كما تتصوره وتعيشه عامة الناس، والذي يتحدد بمقتضاه سلوكهم ومعتقداتهم ونظرتهم للحياة و للكون و للمجتمع.

يتكون الحقل الديني في المجتمع المغربي من هذه المستويات الأربع والتي تارة تبدو متباينة بوضوح وتارة أخرى تتداخل. كيف تتداخل إذن ؟ وما هي درجة التداخل والتباين ؟ هل يعلو مستوى على المستويات الأخرى ؟ هل هناك دينامية تتخلل الحقل الديني في المجتمع الإسلامي تعيد ترتيب هذه المستويات؟

و على الرغم من كون هذه المستويا ت تتداخل في بعض الحالات، فالتمييز بينها ضروري لأغراض تحليلية لكي يتم إبراز تفاعلها في الحقل الديني للمجتمع المغربي. فالإسلام المعيار هو الذي يعد مرجعا لكل المستويات الأخرى سواء منها تلك التي تتعلق بالخطاب السياسي الديني أو الفقهي أو الخطاب الديني المعيش. فهي تحيل على المعيار، وتؤول انطلاقا من مرجعيته، إلا أن مبادئ وطرق التأويل تختلف من مستوى لآخر.

وإذا كان من السهل التمييز بين مستوى الإسلام المعيار ومستوى الإسلام المعيش، فإن الحدود الفاصلة بين المعرفة الدينية والخطاب الإسلاموي المصاحب للسياسي لم تعد واضحة اليوم. وقد يعترض البعض بالقول إن المعرفة الدينية كانت دائما مرتبطة بالقضايا السياسية للمجتمع الإسلامي، ولم يكن يتخللها هذا الفرق الذي نتحدث عنه هنا. فهذا الاعتراض صحيح، وينطبق على وضع كان فيه الفقهاء، في الماضي، يجمعون بين مختلف المعارف : من طب و فلك ونحو وعلم النبات وغير ذلك، و يكونون الفئة التي تنتمي إلى "الخاصة" في المجتمع، والمندمجة في كثير من الحالات في الطبقة السياسية. أما اليوم، فإن قنوات إنتاج المعرفة تعددت، وأن المجتمعات الإسلامية أفرزت تمايزات في مكوناتها المجتمعية، أهمها التمييز بين الحقل المعرفي والحقل السياسي. فهذه التحولات هي التي تستدعي التساؤل حول : من هو الفقيه اليوم؟ كيف نتعرف عليه؟ أبطبيعة التكوين أم بالشهادة، وبأي نوع من الشهادة يجاز العالم و الفقيه؟ بالإجازة والعالمية، أم بالدبلوم الجامعي ؟ وعلى مستوى الممارسة الفقهية، كيف يمكن التمييز بين الفقيه والداعية ؟

تتعلق المعرفة الدينية بالمجهود الفقهي الذي يعتمد على مجموعة من الأسس والضوابط الفقهية لاستنباط الأحكام من الإسلام المعيار، حسب منطق داخلي للفقه، يستعمل فيه التفسير والتأويل. وبالتالي فالمعرفة الدينية هي انتاج فكري إنساني، في تطور مستمر، باعتبار وجود الفرق بين ثبات الإسلام المعيار وتحولات المعرفة الدينية التي تؤوله وتفسره. وإذا كانت العقيدة ثابتة، ففهمها يتحول بتحول و تطور العقل الإنساني.

أما الخطاب الإسلاموي السياسي فهو يعبر عن رؤى تلك التيارات السياسية التي تقدم منظورها وتصورها للمجتمع ولتنظيمه السياسي والإقتصادي كتصور للإسلام الحقيقي. وبهذا المعنى فهو مرافق لحركة سياسية اجتماعية توظف الإسلام من منطلق الدعوة، في الصراع السياسي حول السلطة. كما أن ذلك الخطاب يوجه، في المجال العام، السلوك والفعل السياسيين للأتباع، ويجندهم بالتعبئة السياسية لاقتحام المجال السياسي والسيطرة عليه، داخل سيرورة الصراع حول السلطة. ويتخذ فضاءات الصحف والمجلات والمناشر كمجالات لإنتاج وترويج الأفكار. ويتقاسم الخطاب السياسي الإسلاموي مع كل الخطابات السياسية[48] بعض الخصائص، منها :

أولا : وجود نوع من الوثوقية و إنتاج خطاب حقيقة. ولخطاب الحقيقة خصم يخاطبه، ويجند ضده بعض المقولات للهجوم عليه ويقصيه من دائرة الإسلام، كتلك التي تتعلق بالاستلاب الغربي والعلمانية والكفر أو الإلحاد[49]. ويرتكز ذلك الخطاب على وجود مشروع سياسي[50]، أو إرهاصات مشروع، يؤطر الفعل السياسي.

ثانيا : التكلم باسم الشعب مع توجيه الخطاب إليه، إذ أن كل الخطابات السياسية تتوجه إلى الشعب لتقدم له مشروعها السياسي كأحسن مشروع ولتعبئته لكي يلتحق بحركته السياسية[51]. لا يتردد السياسي في استعمال

الديماغوجية لتحقيق أهدافه، في الفترات الحاسمة، كالحملات الانتخابية، التي يحتد فيها الصراع حول الوصول إلى السلطة.

ثالثا : استعمال قنوات التواصل للتأثير على الناس، وذلك باستعمال الإعلام والدعاية لكي يمرر الخطاب السياسي عبر قنوات التلقين.

رابعا : وجود تنظيم سياسي يرتكز عليه، سواء كان معترفا به أو غير ذلك، إذ ينبني الخطاب السياسي على تنظيم لتأطير الأتباع وترويج الأفكار.

تشكل هذه الخصائص القاسم المشترك بين كل الخطابات السياسية. وتنطبق هذه الخصائص على الخطاب الإسلاموي، الشيء الذي يجعل منه خطابا يتحرك داخل الحقل السياسي، لا داخل الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه الفقه كمعرفة الدينية. إن غياب النقاش الفكري في الساحة المغربية حول مكونات كل من الحقل السياسي والمعرفي يبرر إلى حد ما الخلط بين المجالين. بل ويجعل الخطاب السياسي الإسلاموي يتصدر التداول أكثر من المعرفة الدينية. ويعكس هذا الأمر الواقع العام الموجود في المجتمع، أي، تضخم السياسي وتراجع الفكري، بحيث تطغى، على العموم، الانشغالات السياسية والصراع حول السلطة باسم الإسلام على حساب الانشغالات الفكرية من زاوية المعرفة الدينية[52].

هناك اختلاف بين الخطاب السياسي الديني والمعرفة الدينية، فمجال الأول هو مجال البحث عن المصلحة السياسية بالأدوات وعبر القنوات السياسية والتي تقتضي استعمال مختلف الاستراتيجيات السياسية والتكتيك وبعض الحالات الديماغوجية، في حين أن مجال الثانية هو المعرفة بأدواتها المعرفية ومناهجها. إن وضع هذا التمييز، في نظري، هو الذي يضع كل من الفقه والعلوم الدينية في مكانتهما المعرفية داخل مختلف مستويات الحقل الديني.

ب. وضع المعرفة الدينية

وإذا نظرنا إلى المعرفة الدينية من زاوية العلاقة الأفقية التي تربطها بفضاءات المعرفة، تطرح علينا تساؤلات أخرى. ما هي التحولات التي طرأت على دور الفقهاء في العالم المعاصر وعلى طرق تكوينهم واشتغالهم بالمعرفة الدينية ؟ ما علاقة الفقه بفروع المعرفة وبالعلوم ؟ هل يملك الفقيه كل الأجوبة على القضايا التي يطرحها المجتمع الإسلامي ؟ كلها أسئلة تطرح في خضم سيرورة التحول الذي طرأ على علاقة المعرفة الدينية بالعلوم الأخرى.

تكمن المعرفة الدينية الإسلامية، كما سبق ذكره، في الفقه وفي العلوم الدينية من علم الكلام وغيره. ويكون العلماء والفقهاء الفئة التي تنتج تلك المعرفة. ويمر العالم والفقيه، في المنظومة الإسلامية، في تكوينه، من مختلف المراحل التي يقتضيها طلب العلم، وذلك للوصول إلى الإلمام بآليات استنباط الأحكام وبشؤون فهم وتأويل النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة. بل وكان العالم في الماضي ملما بالعلوم الأخرى التي كانت تصاحب الفقه، كعلوم اللغة والفلك والطب والنحو، وغير ذلك، أي بمختلف فروع شجرة المعرفة. ولقد طرأ في الوقت الحاضر على هذا الوضع تحول، بحيث أصبحت العلوم المصاحبة قديما للفقه تشكل تخصصات قائمة بذاتها، لها متخصصين، وتنمو في إطار التجمعات العلمية في مختلف بقاع العالم، نظرا لما أصبحت تعرفه المعرفة الإنسانية من تشعب في فروعها. ويترتب عن هذا الوضع تحول في المعنى الذي لحق مفهوم العلم، والذي فرضه تشعب فروع تلك العلوم. فالعلم الذي كان يقصد به العلوم الدينية وما كان يصاحبها من علوم أخرى، أصبح يطلق على ما يسمى بالعلوم الحقة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كان الفقه انفصل عن العلوم الأخرى بفعل التخصص والتقدم الذي حققته تلك العلوم في فضاءات معرفية أخرى، ذلك التقدم الذي ساهم فيه العالم الإسلامي، فإن هذا الانفصال يطرح من جديد العلاقة بين الفقه، أي المعرفة الدينية الإسلامية، ومجالات المعارف الأخرى[53].

كان لتطور العلم والاكتشافات العلمية تأثير على الفكر الإنساني وعلى الفكر الفلسفي وعلى المعرفة الإنسانية، و بالتالي تأثير على وضع المعرفة الدينية. كما أن لتطور المعرفة تأثير على فهم الشريعة. فكما يرى ذلك المفكر الإيراني عبد الكريم سروش[54]، بما أن العلم و المعرفة لانهاية لهما ولا لطرح الأسئلة الجديدة والمتجددة، فإن فهم الشريعة هو أيضا لا نهاية له. ولايمكن لعقل إنساني محدود أن يستنفذ كل إمكانيات الفهم عندما يتعلق الأمر بنص إلهي.

و من هذا المنطلق وجب قبول مبدإ الاستعانة بالعلوم الأخرى لبلورة الأحكام و الاجتهادات[55]. كما لا يمكن للعالم الاستغناء عن المناهج الحديثة لدراسة النص، في تعامله مع النصوص، كأن تتم مراعاة وحدة زمن المتن. بحيث يختلف متن نصوص ينتمي إلى القرن الرابع، عن متن آخر ينتمي إلى القرن العاشر. فعندما يحلق الفقيه فوق الزمن، ويستند إلى نصوص متباينة، أنتجت في أزمنة مختلفة، لإظهار الحجج والبراهين لتعليل قوله، يصبح كل شئ ممكن إثباته حسب منطق داخلي للفقه. وبالتالي نجد أنفسنا أمام فقه مغلق لا أمام فقه ديناميكي يستند إلى الواقع المعاصر. فالعودة إلى سلسلة أقوال المشايخ ليست حجة لذاتها وإنما هي إبراز لديناميكية الفقه وتحول أجوبة الفقهاء عبر العصور وحسب الفترات التاريخية. ولهذا لايمكن للعلوم الفقهية أن تتطور خارج تطور العلوم غير الفقهية. كما لا يمكن للفقيه أن يتجاهل علوما أخرى تنتج معارف حول مختلف جوانب الواقع المجتمعي، ولا تجاهلها بحجة "أن الغرب هو الذي أنتجها". إن لمختلف جوانب الحياة علوم تختص بالبحث فيها. ومن هنا يكون الفرق بين المعرفة الدينية والفروع الأخرى للمعرفة هو فرق اختصاص، وعلى الفقه أن يتخلى عن مجالات أصبحت من اختصاص علوم أخرى.

كما لايمكن للفقه أن يعتمد على أقوال وأحكام الفقهاء السابقين فقط دون ترجيح العقل وذلك باللجوء إلى مستجدات المعرفة المعاصرة في مقاربة القضايا التي يطرحها المجتمع الإسلامي المعاصر. إن انغلاق باب الاجتهاد مقولة لا يقبلها العقل فلسفيا وتاريخيا. ولاوجود لفقه مغلق و منغلق، وإلا كان الفقه "منولوجا" لجماعة الفقهاء، لاحوارا وجدالا مع المسلمين وقضاياهم. كما أن تاريخ المجتمع الإسلامي وسيرورته في حركة مستمرة يترتب عنها تشعب القضايا المطروحة على المجتمع الإسلامي. فالعقل في سيرورة ديناميكية يحركها الفعل والمجهود الفكر الإنساني التاريخي وما يصاحبه من تناقض وتحول في الأنساق الفكرية. والقول إن جماعة ما تملك الحقيقة، يتنافى مع الحرية، لأن الفكر الإنساني لا يتطور إلا بارتباط بالحرية والتعددية الفكرية والاختلاف[56]. ولا يمكن لما سمي بالاتجاه الظاهري الذي يلتصق بظاهرالنص ودلالته الحرفية، أو بالاكتفاء بالنقل في فهم النصوص، أن يجيب عن القضايا المتشعبة و الجديدة التي تطرح على المجتمعات الإسلامية المعاصرة. إن مواجهة تلك القضايا تفرض على المسلمين قراءة سوسيولوجية وأنتروبولوجية وتاريخية للنصوص الدينية[57].

وإذا كان استعمال العقل والرفع من قيمته مع الاستفادة من التجارب الإنسانية، وكذا توظيف العلوم لفهم العالم والمجتمع ولتنظيم الحياة في مختلف جوانبها يسمى بالعلمانية[58]، فإن تلك العلمانية بهذا المعنى، ليست رفضا للدين ولا تعارضا مع مقاصده وإنما وسيلة لفهم المجتمع الإسلامي في سيرورة تحوله وحل القضايا المتجددة التي تطرح عليه، ومنها تحول وضع المرأة.

الهوامش

1) أركز في هذه المداخلة على عينة من بعض جوانب التراث الفقهي و ليس في الفقه بمجمله الذي يحتاج إلى دراسة تتجاوز هذه المساهمة المتواضعة.

2) ولقد تناول بعض الباحثين الأجانب الفقه كموضوع للدراسة، وأغنت مساهمتهم دراسات التراث الفقهي الإسلامي. انظر على سبيل المثال لا الحصر:

Joseph Schacht. The origin of Muhammadan jurisprudence. Oxford. At The Clarendon Press. 1950.

Joseph Schacht. An introduction to Islamic Law. Oxford. At Clarendon Press. 1963.

J.Berque.Essai sur la méthode juridique maghrébine.Rabat, 1944.

Louis Milliot. Introduction au droit musulman. Librairie Recueil Sirey, 1953.

ميكلوس موراني. دراسات في مصادر الفقه المالكي. نقله عن الألمانية: سعيد بحيري، عمر صابر عبد الجليل، محمود رشاد حنفي. دار الغرب الإسلامي 1988.

3) عمر الجيدي، العرف و العمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب 1982

4) على الرغم من كون ابن أبي زيد القيرواني قد عاش في القيروان و في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي، أي بعدما توطدت تعاليم الإسلام. ابن أبي زيد القيراواني. الرسالة.، أنظر:

Ibn Abi Zayd Al Qayrawani. La Risala. Epitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malékite. Texte arabe et traduction française avec un avant propos, des notes et trois index. Par Léon Bercher. Troisième édition. Alger. Editions Jules Carbonel, 1949. p. 180.

5) ومن المعلوم أنه على الرغم من الثورة التي أتى بها الإسلام فيما يخص العبودية وإقراره بالمساواة بين البشر، فإن هذه العبودية استمرت قائمة خلال عقود طويلة من تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية، نظرا لمقاومة الفئات التي لها مصالح في ملكية العبيد.

6) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ص 234.

7) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي. المعيار المعرب، والجامع المغرب، عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية،1981-1401هـ. و أبو عيسى سيدي المهدي الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب. ونوازل عديدة ذكرها الدكتور حسن العبادي في كتابه فقه النوازل في سوس. منشورات كلية الشريعة بأكادير، 1999.

8) ابن أبي رحال المعدني. رفع الالتباس عن شركة الخماس. انظر:

J.Berque.Essai sur la méthode juridique maghrébine. Rabat, 1944.

9) محمد بن عبد الله الكيكي (ت: 1185هـ)، مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال. تحقيق أحمد التوفيق. دار الغرب الإسلامي. ص 9 .

10) ذكره عمر الجيدي في كتابه، العرف و العمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب. 1984 ـ 1404 هـ، ص 23 .

11) الكيكي، ص 70.

12) االكيكي، ص 68.

13) الكيكي، ص 65.

14) G. Marçais. Le droit coutumier Zemmour. 1949.

15) ابن أبي زيد القيراواني. النوادر و الزيادات. طبعة الغرب الإسلامي. و الإمام ابن عبد البر. الكافي في فقه أهل المدينة . إلخ

16) المنجد في اللغة و الأعلام، دار المشرق. ابن منظور، لسان العرب، الجرء 6، ص.64

17) الدكتور محمد شحرور. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. فقه المرأة. الأهالي 2000 ص315.

18) علال الفاسي. النقد الذاتي. ورد أيضا في: إصلاح المدونة. حصيلة أربعين سنة من النقاش. مقدمات. ص 46.

19) ويتجلى ذلك في عدة مظاهر. فمثلا، إذا كانت المسيحية تعتبر الرغبة الجنسية ولو كانت داخل الزواج من باب الخطيئة، فالقارئ لباب النكاح في مجمل النصوص الفقهية، يلاحظ كيف أن الأدبيات الفقهية، خلافا للديانة المسيحية، أعطت حيزا للرغبة والمتعة الجنسية والإقرار بوجودهما وتقنينهما في العلاقة الزوجية. غير أن تصور الفقهاء للرغبة ينطلق أساسا من رغبة الزوج. انظر : الإمام أبو عبد الله ابن قدامة المقدسي الدمشقي المتوفى سنة 620 هجرية، كتاب عشرة النساء. اعتنى بإخراجه عبد العزيز بن مرزوق الطريفي. دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض.

20) أحمد إدالفقيه. إشكالية الشغل النسوي. المرأة العاملة والقانون الاجتماعي المغربي. منشورات كلية الشريعة بأكدير. 1991، ص. 63.

21) عبد الهادي التازي. المرأة في الغرب الإسلامي. الفنيك، 1992.

22) الدكتور محمد شحرور ص.320.

23) فانطلاقا من ممارستي لأبحاث ميدانية في علم الاجتماع وفي مناطق عديدة من المغرب، وحديثي مع النساء و الرجال، في نواحي مراكش و وجدة وزيان و زمور وفي حوض ملوية وفي جبال بني زناسن وفي قبائل بني وكيل، نلاحظ تحولا في الأدوار بين الرجل و المرأة، مما كان له تأثير على مبدإ الإنفاق المطلق للزوج وحده.

4) Direction de la Statistique. Conditions Socio-économiques de la femme au Maroc. Enquête nationale sur le budget temps des femmes 1997- 98. Rapport de synthèse. Vol. p. 52.

25) Direction de la Statistique. Enquête Nationale sur les niveaux des ménages. 1998-1999, p. 10.

26) الكيكي، المرجع السابق ذكره، ص 85
27) محمد بن عبد الله النمري القرطبي. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. دار الكتب العلمية، بيروت، ص 257.
28) الدكتور محمد شحرور، المرجع السابق ذكره، ص. 323.
29) يذكر هذا الأمر بن خلدون في المقدمة. المكتبة العصرية ، بيروت، ص. 416.
30) وفي هذا السياق يقول عبد الله الدراز في مقدمته لكتاب الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي: "ولما كان الكتاب و السنة واردين بلغة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميز صريح الكلام وظاهره ومجمله، حقيقته ومجازه، عامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ونصه وفحواه، إلى غير ذلك، كان لابد ـ لطالب الشريعة من هذين الأصلين ـ أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها، فكان حدق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد."انظر المقدمة لعبد الله الدراز في كتاب الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الأول، ص 3. انظر كذلك الدكتور محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. المركز الثقافي العربي .1993 الفصل الأول : اللفظ والمعنى.ص. 41.
31) ولاداعي لتحليل بعض المواقف السطحية التي تقول إن الأسرة كشركة تحتاج إلى رئيس.
32) سورة التوبة : 7
33) محمد بن عبد البر النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. دار الكتب العلمية بيروت. ص.231.
34) سيدي المهدي الوزاني. النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس و غيرهم من البدو و القرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب. قابله وصححه الأستاذ عمر بن عباد، الجزء الثالث ص.245ـ246.
35) عبد المجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة بيروت، 2001، ص.69
36) الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور. محاضرات. مركز النشر الجامعي .1999 ص.46.
37) انظر جاك بيرك : مقال حول المنهج الفقهي المغاربي. ص. 89

Jacques Berque. Essai sur la méthode juridique maghrébine. Rabat, 1944.

38) سيدي محمد بن الحسن الحجوي الفاسي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الجزء 1، ص. 2.
39) سيدي محمد بن الحسن الحجوي الفاسي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الجزء 1، ص. 215.
40) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمان المغربي المعروف بالحطاب السرغيني، وبأسفله التاج والإكليل لمختصر خليل. ضبطه ووضح آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. 1995
41) قد لاحظ الحجوي أن المغرب أصبح سجين مختصر خليل لمدة طويلة باستثناء فترة سيدي محمد ين عبد الله في بداية القرن التاسع عشر حيث عوض المختصر برسالة القيراواني. انظر جاك بيرك ، ص.115.

42) عمر الجيدي، التشريع الإسلامي. أصوله ومقاصده. منشورات عكاظ، 1987، ص. 243.-244.
43) عمر الجيدي، التشريع الإسلامي. أصوله ومقاصده. منشورات عكاظ، 1987، ص. 244
44) محمد الشرفي. الإسلام و الحرية. الالتباس التاريخي. دار الفنك..2000 ص 138
45) في هذا السياق يقول محمد الشرفي: " بالإضافة إلى المبادئ القارة التي تضبط علاقة الإنسان بربه فإن الرسالة القرآنية تتضمن فيما يخص علاقة البشر بعضهم ببعض من المبادئ ما كان حقا بالغ الثورية بالنظر إلى مجتمع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي بما يتسم به من قبلية و بدائية من حيث بعض الاعتبارات، فلم يكن بوسع هذا المجتمع فهم هذه المبادئ فضلا عن قبولها، لو لا شيء من المرونة لرفض المجتمع العربي بالحجاز الإسلام ولفشل النبي في رسالته، ويجب اليوم بعد أربعة عشر قرنا إبراز المبادئ الأساسية المعبرة عن روح الإسلام وإعطاؤها الأولوية بالنسبة إلى الجزئيات التطبيقية التي يمكن أن تتعارض معها." محمد الشرفي. الإسلام و الحرية. الالتباس التاريخي. دار الفنك. 2000 ص 139.
46) الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور. محاضرات. مركز النشر الجامعي 1999 انظر المحاضرة التي القيت بكلية الشريعة بفاس. "المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر" في 6 صفر 1386 ـ 26 ماي 1966. ص. 84.
47) الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور. محاضرات. مركز النشر الجامعي 1999. انظر المحاضرة التي ألقيت بكلية الشريعة فاس. "المذاهب الأربعة بين الأثر و النظر" في 6 صفر 1386ـ 26 ماي 1966 ص 89.

ويعتبر المذهب الحنبلي أكثر المذاهب غلوا في الإعمال بالأثر بحيث اعتبر الإمام أحمد ابن حنبل أن الرأي المعتبر هو ما أجمع عليه الصحابة لاغير. ص. 93.

48) وككل خطاب سياسي تتخد بعض الخطابات الإسلاموية طابعا إيديولوجيا.
49) تتكون الإيديولوجيا الإسلاموية اليوم من أفكار حول مشروع مجتمعي تختلط فيه نمادج من الحكم مأخودة من تاريخ الحقب الأولى للإسلام بالوعظ و الإرشاد و الدعوة التي تتخذ، في غالب الأحيان، فضاء الكتابة الصحافية كمجال لترويج تلك الأفكار.
50) مشروع سياسي وليس بالضرورة مشروع مجتمع .
51) فعندما يخاطب الداعية المشاعر الدينية للناس معتمدا على معرفته الدينية، لتحقيق طموح أو مشروع سياسي، فهو يقحم المعرفة في مجال غير مجالها و هو مجال السياسة.
52) وهذا ما جعل أن المواقف التي عبرت عنها بعض التيارات السياسية الإسلامية حول ادماج المرأة في التنمية، والتي تجسدت في الصراع حول الخطة، ساندها الفقهاء بموقف سياسي لا بموقف علمي.
53) يشترك الفقه مع المعارف الأخرى في كونه معرفة. فهو معرفة من نوع خاص، و لكنه معرفة. وإذا عدنا إلى تعريف الفقه نجد أن الفقهاء اعتبروه معرفة. يقول الحسن الحجوي في الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، أن "الفقه في اللغة العلم و الفهم. قال تعالى : لهم قلوب لايفقهون بها و أعلام الموقعين أن الفقه أخص من الفهم لأن الفقه هو فهم مراد المتكلم من

كلامه.." ويتساءل الحجوي هل هو علم ديني أم دنيوي؟ ولهذا التساؤل المطروح من طرف فقيه دلالة. أنظر: سيدي محمد الحسن الحجوي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. الرباط و فاس 1345 هـ، ص 2

54) أنظر

Valla Vakili. Debating religion and politics in Iran : The political thought of Abdolkarim Soroush. Council on Foreign Relations. New York, 1996

55) انظر

Mehrzad Boroujerdi, " The Encounter of Post- Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Hedegger an Popper ", in Serif Mardin (ed), Cultural Transitions in the Middle East. E.J. Brill, Leiden, New York. Koln, 1994, p. 236-259

56) انظر

Afshin Matin-asgari. "Abdekarim Sorouch and the Secularization of Islamic Thought in Iran ". Iranian Studies, 1997, p. 112

57) انظر

Mohamed Talbi. Plaidoyer pour un Islam moderne. Editions Le Fennec, 1996, p.58

58) حول علاقة العلمانية بالإسلام انظر:

Fouad Zakariya. Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix. Préface de Richard Jacquemond. Editions la découverte/ Editions al-fikr. 1991. Abdou Filali Ansari. L'Islam est-il hostile à la laïcité ? Editions le Fennec.1999.

أسس تقنين الفقه الإسلامي ومنهجيته

إدريس العلوي العبدلاوي

مقدمة تمهيدية

تتحدد وظيفة التشريع ببيان الأغراض التي يرمي إلى تحقيقها والوسيلة التي تُتخذ لبلوغ هذه الأغراض، ووظيفة التشريع الأساسية هي تنظيم المجتمع تنظيماً يحقّق الخير العام وذلك بوضع قواعد ثابتة تكفل سير علاقات الناس في كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية على وتيرة واحدة وطبقا لخطّة محدودة هي التي تملي تلك القواعد.

والقانون لا يمكن أن يثبت على حالة واحدة، بل هو متطور في الزمان، ومتغير بحسب المكان، لأنه يحكم علاقات اجتماعية، تختلف من مكان إلى مكان، وتتطور في المكان الواحد من زمان إلى زمان، فالقانون مرآة للبيئة الاجتماعية التي يُطبق فيها، حيث يستجيب لظروفها وحاجاتها، ولذلك كان حتماً أن يختلف القانون من دولة إلى أخرى، وكان حتماً أن يختلف القانون في البيئة الواحدة من عصر إلى عصر، فهو يتطوّر بتطور المجتمع حتى يستجيب لحاجاته الجديدة ويساير اتجاهاته المستحدثة.

وممّا لا شكّ فيه أن الشرائع هي شريط الإخاء الإنساني وعنوانه، وهي في أغراضها العامة والخاصة تُعين على تقارب الأفراد والجماعات وإزالة ما بينها من فوارق واختلافات، ولذلك تُعقد المؤتمرات من حين لآخر لأجل توحيد القوانين بين دول لا تجمعها وحدة الأصل أو اللغة أو العادات والتقاليد أو المصير، وإن ما بين الدول العربية من وحدة الأصل واللغة والحياة المتقاربة فضلاً عن وحدة التاريخ والمصير، ممّا يستلزم أن يسودها قانونٌ واحد، فالتاريخ لم يعرف في الماضي أو الحاضر أمة تجمَّعت لها من أسباب الوحدة الكاملة مثلما تجمّعت للأمة العربية، فلديها وحدة اللغة والتاريخ والأمل والمصلحة والمستقبل والمصير، ولم يعرف التاريخ كذلك أمة من الأمم اتسعت رقعتها فشملت أنحاء شاسعة من الأرض كالأمة العربية ورغم ذلك بقيت بحكم وحدتها خاضعة بصفة دائمة ومستمرة لأحكام شريعة واحدة هي الشريعة الإسلامية قرابة أربعة عشر قرناً من الزمان، ومازالت تخضع له في الكثير الأغلب من شؤونها ومن أمصارها.

ومن هذا يتجلّى أنه إذا كانت هناك وحدة في الماضي فبفضل الشريعة الإسلامية وُجدت، وبفضل هذه الشريعة ستبقى، وإذا كانت هناك وحدة يحاول العرب أن يعودوا إليها ويقيمون عليها أمورَهم في الحياة الحديثة كما قامت عليها حياتهم القديمة، فالشريعة الإسلامية هي أساس هذه الوحدة الجديدة كما كانت أساسَ الوحدة القديمة، وعلى هذا فإن اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً يلجأ إليه كلُّ باحث عن أساس لتوحيد التشريعات في الدول العربية والإسلامية، هو خير أساس وأزكى سبيل لتحقيق هذا الهدف، فالمنطق يقضي بأن استقاء شرائعنا من الشريعة الإسلامية عملٌ يتفق مع تقاليدنا وينبُع من صميم واقعنا، ويسير مع استقلالنا الذاتي وشخصيتنا العربية والإسلامية الموحّدة.

إن الدول العربية والإسلامية تعيش هذه الفترة من الزمان في يقظة من مظاهرها السعي نحو العودة إلى الشريعة الإسلامية التي عاشت في ظلّها قوية

عزيزة مرهوبة الجانب، فلما تركتها لحق بها الضعف والذل والهوان، ويتمثل ذلك في اللجان المكوّنة في البلاد العربية والإسلامية لتقنين الشريعة الإسلامية.

والحقيقة أنه لم يعد مجال للحفاظ على تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد التي تطبقها، ولا لتطبيقها في البلاد الإسلامية التي لا تطبقها وتريد تطبيقها إلاّ التقنين، فالتقنين هو الوسيلة الحديثة لتطبيق القوانين الآن، بحيث لم يعد الآن إمكان التطبيق عن طريق الرجوع إلى كتب الفقه الإسلامي العديدة المتنوعة لما يلقاه الباحث فيها من عسر وعناء.

خطّة البحث

قبل أن نعرض لأسس تقنين الفقه الإسلامي ومنهجيته يجدر بنا أن نُمهّد لهذه الدراسة بفقرة للتعريف بالتقنين بصفة عامّة وبيان مزاياه وعيوبه، لنعرض بعد ذلك لواقع التقنينات الوضعية في البلاد العربية ومدى استمدادها من الفقه الإسلامي، ومزايا تقنين الفقه الإسلامي، ومشروعية التقنين، لننتهي ببيان أسس هذا التقنين ومنهجيته.

من كل هذا يرتسم أمامنا منهاج بحثنا الذي سيكون على الشكل التالي:

الفرع الأول : التعريف بالتقنين وبيان مزاياه وعيوبه.

الفرع الثاني : واقع التقنيات الوضعية في البلاد العربية ومدى استمدادها من الفقه الإسلامي.

الفرع الثالث : مزايا تقنين الفقه الإسلامي.

الفرع الرابع : مشروعية التقنين.

الفرع الخامس : أسس تقنين الفقه الإسلامي ومنهجيته.

الفرع الأول : التعريف بالتقنين ومزاياه

التقنين le code تشريع يجمع أكثر القواعد القانونية التي تحكم المسائل المتعلقة بفرع معين من فروع القانون في مدونة واحدة مرتبة ومبوبة بحسب المسائل التي تنظمها، في شكل مواد مختصرة تأتي متسلسلة. كالتقنين المدني، والتقنين التجاري، والتقنين الجنائي، وتقنين المسطرة.

ويطلق اصطلاح التقنين كذلك على عملية التجميع ذاتها (la codification). وكان يستعمل اصطلاح المجموعة بالنسبة إلى المدونة ذاتها، فيقال مثلاً المجموعة المدنية. ومع ذلك فإنه من الناحية الرسمية تحمل المدونة عنوان القانون مقترناً باسم الفرع الذي تنتمي إليه القواعد الواردة فيها، فالتقنين المدني يحمل عنوان القانون المدني، والتقنين التجاري يحمل عنوان القانون التجاري، والتقنين الجنائي يحمل عنوان القانون الجنائي، وتقنين المسطرة يحمل عنوان قانون المسطرة.

وقد أدّى تفشي المذهب الاشتراكي أو الاجتماعي في العصر الحديث إلى إصدار تشريعات تبلغ من الكثرة حداً أصبح الإلمام بها، لو تركت مبعثرة هنا وهناك، أمراً عسير المنال. وهذا ما بعث إلى التفكير في جمع التشريعات التي تتعلق بناحية معيّنة من نواحي الحياة في الجماعة في كتاب واحد يجمع شتاتها وينسّق بينها، ومن هنا ولدت فكرة التقنين أو تجميع القوانين.

وقد لجأت الشعوب القديمة إلى تدوين قوانينها لأسباب عدة منها أن الناس لا يشعرون بحاجتهم إلى تدوين قانونهم إذا كانت السلطة القضائية مركزة في يد قاض واحد. ولكن هذا الفرض نادر الحدوث من الناحية العملية، ولا يحدث إلاّ في الدول الصغيرة جداً ذات المساحة الضيقة والعدد القليل من السكان. والحالة الغالبة هي وجود عدد كبير من السكان يقطن على وجه الدوام مساحة كبيرة من الأرض، ولذلك يتعذر من الناحية العملية ترك القضاء في يد شخص

واحد بل يتعدّد القضاة لإمكان فض المنازعات التي تثور بين الناس. وإذا تعدد القضاة وجب بيان القواعد التي يلتزمونها فيما يصدرونه من أحكام، وكتابة القواعد القانونية في مدونات هي بطبيعة الحال أيسر سبيل لذلك، ونتيجة لما تقدم يلجأ الناس إلى تدوين قانونهم حفظاً له من الضياع أو النسيان، فالكتابة أقدر على الحفظ من ذاكرة الناس. وينتج عن ضرورة توحيد القواعد التي يطبقها القضاة المتعدّدون ضرورة كتابتها لضمان احترامها وعدم تغييرها وعدم تفسيرها طبقاً لأهواء القائمين على تطبيق القانون. كما أن الشعوب قد تلجأ إلى تدوين القانون بغية نشره بين الناس حتى لا تستأثر بالعلم به طائفة معيّنة منهم وتطبقه وتفسره طبقاً لأهوائها ومصالحها الطائفية. وقد كان هذا السبب من بين الأسباب التي دفعت بالرومان والإغريق إلى تدوين قانونهم. ولا ترجع قيمة تدوين القانون في القديم في مدونات قانونية إلى حسن تبويب تلك المدونات وصياغتها الفنية واشتمالها لكل القواعد القانونية السائدة في المجتمع كما هو الشأن في العصر الحديث، بل ترجع قيمتها إلى أن كتابة القوانين في مجموعات قانونية تدل على أن القانون لم يعد سرّاً مكنونا في صدور الكهنة بل أصبح علنياً معروفاً بين الناس. وترجع قيمتها كذلك إلى أنها تعطينا صورة صادقة للحالة التي كان عليها المجتمع الذي دُوّن قانونه.

وأهم المدونات القديمة : قانون دراكون ، وقانون صولون، وقانون الألواح الإثني عشر لدى الشعوب الغربية، وقانون حمورابي، وقانون مانو، وقانون بوكنحوريس لدى الشعوب الشرقية.

والتقنين قد يكون رسمياً وقد لا يكون كذلك. والتقنين الرسمي هو الذي تصدره الدولة ويأتي في شكل تشريع ضخم صادر من السلطة التشريعية. أما التقنين غير الرسمي فهو الذي يجريه فقيه أو أكثر، دون أن تضفي عليه الدولة سلطانها وبالتالي دون أن تطبعه بطابع الحجية أو الرسمية. ويعتبر مثل هذا التجميع مجرد عمل فقهي لا يصدق عليه وصف التقنين.

وليس بالإمكان أن يجمع التقنين كل القواعد المتعلقة بفرع من فروع القانون، ولهذا قلنا في تعريفنا له إنه تشريع يجمع أكثر القواعد القانونية، بمعنى أنه يضمن الكتلة الرئيسية منها. ولذلك فإننا نلاحظ أنه يوجد دائماً إلى جانب التقنين في فرع معين من فروع القانون، قواعد أخرى تدخل في نطاق هذا الفرع ولا يتضمنها التقنين.

مزايا التقنين

يحقق تجميع القواعد القانونية عدة مزايا نبرز أهمها فيما يأتي :

1) يؤدّي تجميع أكثر القواعد التي تحكم المسائل المتعلقة بفرع معيّن من فروع القانون في مدونة واحدة إلى تيسير البحث عن القاعدة القانونية المطلوب تطبيقها، فهو يسهل على القاضي تطبيقها، وعلى الفقيه معرفتها، وعلى الفرد الإلمام بها. فالتقنين يؤدّي إلى حشد أكثر القواعد القانونية التي تخصّ فرعاً معيّناً من فروع القانون في مجموعة واحدة. وعلى النقيض من ذلك فإن مهمّة الباحث تتعقد إذا لم يكن هناك تقنين، إذ نجد القواعد القانونية مبعثرة هنا وهناك في المجموعات التشريعية، الأمر الذي يجعل معرفة حكم القانون صعبة المنال، ويستحيل معه على الأفراد أن يستبينوا على وجه دقيق القواعد التي يأتمر بها نشاطهم، وتنتظم على وجه الإلزام سلوكهم.

2) يؤدّي التقنين كذلك إلى تحقيق التناسق بين مختلف القواعد القانونية وتفادي التعارض بينها، ذلك أن التشريعات الخاصة تضعها لجان متباينة في أوقات مختلفة، وقد يحصل أن إحدى هذه اللجان لا تدخل في حسابها جميع التشريعات التي سبق أن صدرت ولها صلة بالموضوع الذي تنظمه، فيزيد هذا من احتمال التعارض بين هذه التشريعات وما تضعه اللجنة من قواعد جديدة.

أما التقنين فيبذل فيه بوصفه تجميعاً للقواعد القانونية في فرع معيّن من فروع القانون مجهود علمي كبير، كما تسبقه مرحلة إعداد يساهم فيها كبار المتخصّصين في علم القانون. ويحرص هؤلاء الفقهاء على تفادي التعارض أو التناقض، والتكرار والإعادة وذلك بدراسة المجموعة من حيث الشكل والموضوع ومقارنة المواد بعضها ببعض.

3) يؤدّي التقنين كذلك إلى توحيد القانون في الدولة، وإلى توحيد النظم القانونية بين الدول المختلفة. وقد نجح التقنين في أداء هذه المهمّة في فرنسا، حيث اتخذ صدور تقنينات نابليون فرصة مناسبة لتوحيد القانون في فرنسا كلها، بعد أن كان القانون يختلف فيها من إقليم إلى إقليم.

عيوب التقنين

وجه بعض الفقهاء وعلى رأسهم الفقيه الألماني الكبير «سافيني Savigny» النقد إلى التقنين، وذلك بالرغم عن المزايا الضخمة التي تتوفر له.

ومن أهم ما رمى به هؤلاء الفقهاء التقنين من عيوب هو أنه يصيب القواعد القانونية بالجمود. إذ هو يصبها في قوالب جامدة، الأمر الذي يشل تطورها. وهذا العيب الذي يوجه إلى كل تشريع يكون أكثر ضرراً، في التقنين منه في التشريعات العادية. ذلك أن الشارع لا يحجم عن التدخل لتعديل التشريع العادي كلما دعت الحاجة إلى ذلك. أما التقنين فإنه نظراً إلى ضخامته وإلى الجهد الكبير الذي بذل في وضعه وتنسيقه وتبويبه يكسب قدراً من المهابة والتقديس يجعل الإقدام على تعديله محوطاً بالحذر الشديد، فلا يتدخل الشارع لتعديله إلاّ عند الضرورة القصوى.

وقد وجه هذا النقد عقب صدور التقنينات الفرنسية في أوائل القرن التاسع عشر، إذ تعتبر هذه التقنينات أول عمل تشريعي ضخم تقوم به دولة على هذا النحو في العصر الحديث. ونظراً لما امتازت به هذه التقنينات من منطق في الترتيب ودقّة في الصياغة ووضوح في العبارة فقد ظفرت بقدر كبير من الإعجاب والتقدير حتى ساد في الفقه الفرنسي حينذاك الاعتقاد بأن هذه التقنينات قد أحاطت بكل شيء، فأخذ الفقهاء في البداية يفسّرون نصوصها تفسيراً حرفياً يلتزمون فيه حدود النص ويتحرون نية واضعيه، ولذلك سمي هذا الاتجاه الفقهي «مدرسة الشرح على المتون» أو «مدرسة التزام النص». وقد أعطى هذا المسلك من جانب الفقه الفرنسي حجة لخصوم التقنين، إذ رأوا أن التقنين في ظل هذا الاتجاه يصيب القانون بجمود في تفسيره فضلاً عما في نصوصه من جمود.

وممّا لا شكّ فيه أن لهذا النقد الذي وجهه سافيني» إلى التقنين وجاهته، إذ من المسلم أن التقنين يصيب القواعد القانونية بشيء من الجمود، لا سيما في السنين الأولى التي تجيء بعد صدوره، أي في السنين الأولى التي تجيء بعد أن يستقر الأمر للتقنين. وليس أدل على إبراز أثر التقنين في جمود القانون من قيام مدرسة شرح النصوص في فرنسا على إثر صدور تقنينات نابليون، تلك المدرسة التي قدست النصوص ورأت فيها المصدر الوحيد للقانون، ونظرت إلى مجموعة نابليون على اعتبار أنها تقرب من الكتاب المنزل وأنها أحاطت بكل شيء علماً وحوت حلولاً لكل أمور الناس، وبلغت الكمال في كل ما حوت.[1]

إلاّ أنه ينبغي -رغم كل هذا- عدم المبالغة في نقد التقنين، ذلك أنه إذا كان التقنين يصيب القانون بالجمود، فإن ذلك لا يكون إلاّ في السنين الأولى التي تجيء بعد صدوره، فالاحترام الذي يتولّد للتقنين بعد صدوره لا يلبث أن يقل تدريجياً بسبب ظهور ما يعتريه من نقص وعيب أثناء تطبيقه على شؤون الحياة. ولعلّ القضاء هو أول من يحس بهذا النقص لأنه هو الذي تعرض عليه مشاكل

الناس، وهو الذي يجب عليه أن يحسمها، وكثيراً ما يجد القاضي نفسه أمام تعارض بين ما يقضي به القانون، وبين ما تقضي به العدالة. وهذا ما يؤدّي به تحت ستار التفسير إلى إهدار حكم القانون إذا تعارض مع ما توحي له مبادئ العدالة وقواعد العدل والإنصاف، وكثيراً ما يؤيده الفقه في ذلك. وكلما برزت عيوب التقنين على مرّ الزمن وبدا عجزه عن مسايرة الواقع، قل احترام الناس لقداسته، وينتهي الأمر إلى تطور القواعد التي يحتويها إما عن طريق تفسير القضاء بما يتفق مع الواقع وحاجات الجماعات الحديثة، وإما عن طريق تدخل المشرع نفسه لسدّ نقص في التقنين أو تعديل أحكام فيه كلما دعت الحاجة إلى ذلك وكثيراً ما ينتهي الأمر بمضي الزمن وتغير الظروف في المجتمع إلى إعادة النظر في التقنين واستبدال غيره به يكون أوفى بالحاجة وأكثر ملاءمة للتطور.

حركة التقنين

عرف التقنين من قديم، من ذلك قانون دراكون Dracon الذي وضع حوالي عام 621 قبل الميلاد، وقانون صولون Solon الذي صدر حوالي 594 قبل الميلاد، وقانون الألواح الإثني عشر Loi des douze tables الذي وضع عام 541 قبل الميلاد، وقانون حمورابي Loi de Hommourabi (1728–1676 قبل الميلاد)، وقانون مانو Loi de Manon الذي وضع عام 1280 قبل الميلاد، وقانون بوكخوريس Code Bocchoris (718–712 قبل الميلاد).

وأول التقنينات التي حدثت في العصر الحديث هو المجموعة المدنية الفرنسية التي سمّيت بمجموعة نابليون Code Napoléon ، وتلتها المجموعات الفرنسية الأخرى، ثم تفشّت حركة التقنين في البلاد الأوروبية الأخرى، فصدر التقنين النمساوي في سنة 1811، والتقنين الإيطالي عام 1865، والتقنين

الألماني سنة 1900، والتقنين السويسري للالتزامات سنة 1912، وتبع ذلك صدور التقنينات في بلاد العالم المتحضرة الأخرى .[2]

الفرع الثاني : واقع التقنينات الوضعية في البلاد العربية

لقد جاءت أغلب التقنينات الوضعية في البلاد العربية مزاجاً متآلفاً يجمع بين قواعد نُقلت عن الشريعة الإسلامية وقواعد نقلت عن التقنينات الغربية فاندمجت جميعاً في ضرب من الوحدة يكاد يخفي معه ازدواج المصادر وتباينها وهي بتكوينها هذا تحكم التنسيق بين هذين المصدرين، فيتّسع لمواجهة أوضاع الحضارة الحديثة ويستحث الجهود لدراسة الفقه الإسلامي دراسة مقارنة ترده إلى ربيع حياته وتمكّنه من مسايرة هذه الأوضاع، ومتى تمّ إحياء الفقه الإسلامي على هذا النحو، عبد السبيل للتقنينات الوضعية العربية ليكون خليقاً بأن تؤسّس عليه وحدة تقنينات أحدث طراز تجاري مدنية العصر وتساير أحدث القوانين وأكثرها تقدّماً ورقياً.

إن الناظر للتراث الفقهي الإسلامي الناطق بالعظمة والخلود، ليقف مشدوها وهو يقدّر قيمة ما تركه الأجداد للأحفاد.

ويزداد عبء هذا التقدير في عصرنا الحاضر الذي أصبحنا نطل فيه على ذلك التراث الزاهر من جميع أطرافه، وقد اتسعت آثاره وترامت نواحيه، وهو يزخر بعلوم شتّى.

وقد حاول البعض من الدارسين والمهتمّين بهذا التراث الخالد، أن تتعلق همته بمحاولة إخراجه إلى الوجود بوسائل التحقيق والتوثيق المختلفة، وهي ناحية لا يُنكر فضلُها، لما لها من مراعاة الحفظ والصيانة، ولكن ذلك لا يكفي في خدمة هذا التراث واستغلاله وتقريبه من الأذهان والواقع المعيش ليكون مرآة

للبيئة الاجتماعية المطبق فيها ما لم يُعزَّز بجانب الدراسة والتمحيص والتقويم والمقارنة بالأوضاع الحالية، وما شاع من الدراسات القانونية متعدّدة الجوانب في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية.

وإننا حين نذكر هذا النوع من الدراسة المبنية على المقارنة والمقابلة، فلسنا نحط من قدر فقهنا الإسلامي الذي سادت أحكامه وامتدت شجرته وارفة الظلال على جميع الأوطان الإسلامية.

فالشريعة الإسلامية بحكم محاسن أحكامها، وتعدّد مصادرها هي ملائمة لكل عصر وأوان، مهما امتدت الدنيا وتجدد تقدّمها ورقيها، وهي شريعة بعيدة عن التقصير والقصور ومحفوظة عن أن يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها على مرٍّ الأزمان والعصور.

إن هناك ثروة فقهية وقانونية لا تُنكر قد عمّت البلدان الإسلامية، وهذه الثروة تحتاج إلى تأصيل وتحليل ومقارنة، ومقارعة الدليل بالدليل، وليست كلها دون فائدة، وإنما تنظر على ضوء فقهنا الإسلامي ذلك الفقه الذي لا ينضب معينُه ولا تنفذ حججه وبراهينه .

والدراسات المقارنة هذه ليست غريبة عن فقهنا الإسلامي، إذ برجوعنا إليه نجد أن الفقهاء المسلمين اهتموا بعلم خاص سمّوه بالخلاف العالي. ومُضمَّن هذا العلم هو التعرف على الدلائل الأصلية للمسائل الفقهية، ما بُني عليه كل قول فقهي منها، فتارة تُربط الفروع بالأصول، وتارة أخرى تربط الأصول بالفروع في صعيد واحد لتظهر بوادر الحجة والبرهان، وتتفتح العقول والأذهان.

فوسط هذا الميدان من الدراسة المتعمّقة يحاول الدارس أن يستجلي حقائق الفقه الإسلامي، مستفيداً من منهجية الدراسات القانونية الحديثة وخاصّة الناحية الشكلية تنسيقاً وتبويباً، ثم عرض نصوص ومواد القانون الوضعي على حقائق وأحكام هذا الفقه أيضاً، كمحاولة من أجل الاستنتاج، ومعرفة مدى التطابق والتوافق أو التخالف والتباين.

لقد راعت التقنينات الوضعية العربية الاحتفاظ بقدر كبير من القوانين المعمول بها في حينها، وذلك منعاً للطفرة ومضارها، ورغبة في الإفادة من استقرار تلك القوانين بها، بعد أن صقلها العمل وأوضح الاجتهاد غامضَها وأكمل نقصها، وكلّ منها توخت بدرجات متفاوتة وصل حاضرها بماضيها، وتوثيق الصلة بينه وبين تراثها القانوني العظيم متمثّلاً في الفقه الإسلامي الذي ظلّ هو القانون العام لهذه التقنينات قروناً طويلة في جميع تلك البلاد حتى وضع التقنينات الحديثة بها بل ما يزال هو القانون العام في بعضها، وكل منها استهدفت استيعاب تيارات التشريع العالمية والأخذ بأسباب تطويرها، تقريباً للشقة بين أحكامها وأحكام تقنينات البلاد العصرية المتقدمة، وتيسيراً للتعامل والتبادل مع أهل تلك البلاد، بعد أن أصبح العالم كله يكاد أن يكون وحدة متكاملة لا يستغني بعضها عن بعض.

لقد فرض الرجوع إلى الفقه الإسلامي عند وضع التقنينات الحديثة في أكثر البلاد العربية أولاً وقبل كل شيء أنه كان يمثل القانون القائم في تلك البلاد وقت إعداد تلك التقنينات، فوق أنه يعتبر في هذه البلاد من الحقائق التاريخية والحقائق المثالية التي برهن العلاّمة «جيني» على أنها تدخل ضمن الحقائق العلْمية التي تتكوّن منها مادة القانون في كل مجتمع والتي لا يمكن بالتالي إغفالها عند صياغة قانون بلدٍ ما أو تقنينه، ذلك أن الفقه الإسلامي ارتبط بتاريخ الحضارة العربية، وأمدها بالأسس القانونية التي ساعدت على ازدهارها وانتشارها بضعة قرون في ربوع أوروبا وحتى أقاصي آسيا وظل هو القانون العام في البلاد العربية إلى وقت قريب جداً، بل لا يزال كذلك في بعضها حتى الآن، فضلاً عن أنه ينبثق من مثل عليا تقوم على أساس الدين الإسلامي، يضاف إلى ذلك أن هذا الفقه بلغ بفضل اجتهاد أعلامه المجتهدين شأواً عظيماً من الأصالة والدقة ومن أحكام النظم، وحوى أعداداً لا تُحصى من حلول المسائل

ممّا جعل فقهاء الغرب يعترفون له في مؤتمراتهم ولقاءاتهم الدولية بمكانة سامية بين النظم القانونية في العالم وبأنه يعد في طليعة المصادر الصالحة لسدّ حاجات التشريع الحديث.

وهكذا فقد سجّل مؤتمر القانون المقارن المنعقد بمدينة لاهاي سنة 1937 قراره التاريخي الهام القاضي باعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام، وأنها حيّة قابلة للتطور، وأنها شرع قائم بذاته ليس مأخوذاً من غيره.

لقد كان مبعث الاهتمام بهذا النوع من الدراسات المقارنة، الدافع الباعث على انشغالي وانشغال غيري من الفقهاء المهتمين بالدراسات الفقهية، والقانونية بتعميق البحث في هذا الفقه الذي يزخر بروائع الكنوز القانونية مع المقارنة بالقانون الوضعي قصد إبراز ما يتميز به هذا الفقه من واقعية وحلول صائبة، ومن جزئيات تستدعي الوقوف عندها والنظر إليها بعين الاعتبار، وجمع تلك الجواهر الثمينة التي ترد متناثرة الحلقات، وسكبها وتقريبها إلى أذهان المشتغلين بالقانون، واستخراج أحكامها وشرح مصطلحاتها بروح العصر وهذا ما حاولت تضمينه فيما نشرت من كُتب وأبحاث، كما كان هذا الاهتمام هو الدافع إلى إصداري المجلة المغربية للقانون المقارن لما كنت عميداً لكلية الحقوق بمرّاكش، ولمجلة «القرويين» بمجرد تشرفي برئاسة هذه الجامعة العريقة الأصيلة، وإدخال تعديل في الشكل والجوهر على مجلّة «الجامعة الإسلامية» التي تصدر عن رابطة الجامعات الإسلامية، والتي أسندت إلى مهام إدارتها إثر انتخابي أمينا عاما لرابطة الجامعات الإسلامية، لتستجيب لهذا النوع من الدراسات، كما جاء تشريفي بتمثيل بلدي لدى لجنة توحيد التشريعات بجامعة الدول العربية محققاً لرغبتي الملحّة في الدراسات المقارنة.

الفرع الثالث : مزايا تقنين الفقه الإسلامي

إن تقنين أحكام الشريعة الإسلامية يتطلّب صياغتها في صورة قواعد عامّة ومجرّدة تنظم سلوك الأشخاص في المجتمع على نحو ملزم وإن لهذا التقنين عدة مزايا يمكن تلخيصها فيما يلي:

1) يعتبر التقنين بمثابة خلاصة ما يمكن العمل به من الروايات والآراء المتعدّدة في المذهب الواحد وفي المذاهب الفقهية كلها، ولا يخفى أن الشريعة الإسلامية متعددة مصادرها، كثيرة مراجعها، وآراء الفقهاء تختلف في معظم مسائلها ونوازلها، الأمر الذي يستلزم بيان ما ينبغي الأخذ به؛

2) يعتبر التقنين اختياراً وترجيحاً يصدر عن الفقهاء ولا يمثّل اجتهاد قاض فرد أو غيره.

3) يعتبر التقنين تحديداً لأبعاد الحكم الشرعي وبيان لمدى مسايرة وملاءمة الشريعة الإسلامية لمصالح العباد ودليل على صلاحيتها لكل زمان ومكان. وبذلك فهو استكمال للبناء الفقهي الإسلامي؛

4) يعتبر التقنين وسيلة لتوحيد سلوك الأمّة على حكم واحد مختار من بين الآراء الراجحة في الفقه الإسلامي لأنه أحكامٌ تلزم الأمة بالعمل بها، وبذلك يؤدّى تقنين أحكام الفقه الإسلامي إلى توحيد القواعد والقوانين المطبقة في الدول الإسلامية وإلى توحيد النظم بينها. والحقيقة أن آخر هذه الأمة لن يصلح إلاّ بما صلح به أولها، وإن اختلاف القوانين والأنظمة بين الدول الإسلامية هو اختلاف لأنظمة الحياة فيها، وتطبيق الشريعة الإسلامية فيها هو أساس وحدتها وسياجٌ يحمي لغتها ودينها، ودرع يقيها من أن تكون مجالاً لمبادىء وقواعد مستوردة من الشرق أو من الغرب. لقد كرَّم اللَّه الإنسان بالعقل وأنعم عليه

بالفقه، ولكنه أفنى العمر والجهد والمال في شرح ونشر وتطبيق شريعة المخلوق لا شريعة الخالق.

5) يعتبر التقنين وسيلة لإلزام الناس بالعمل بأحكام الشريعة الإسلامية، ذلك أننا في عصر ألِفَ الناس فيه واعتادوا الالتزام بتطبيق قواعد ملزمة يصدرها الحاكم أو سلطة مختصة، وتقنين أحكام الشريعة الإسلامية ما هو إلاّ إضفاء لعنصر الجبر والإلزام عليها، هذا العنصر الذي يعتبر من أهم خصائص القاعدة القانونية، إذ إن هذه الأخيرة، دون توافر عنصر الإلزام، تعتبر مجرد نصيحة أو توجيه، ولكنها بإضفاء عنصر الإلزام عليها تعتبر أمراً صادراً ممّن يدان له بالطاعة وموجها إلى من تجب عليه تلك الطاعة، تلزم السلطة العامّة مخاطبيها بتطبيق أحكامها عن طريق توقيع الجزاء على من يخالفها.

6) يعتبر التقنين وسيلة لإشراف الدولة على سلامة وصحة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك عن طريق اختيار ومراقبة الأحكام الملائمة منها وإلزام القضاة، الملزمين بتطبيق قواعدها، على السير على منوالها ومقتضاها.

7) إن عملية التقنين تُيسر على الفقهاء شرح أحكام الشريعة الإسلامية ومقارنة أحكامها بغيرها في المذاهب المختلفة، فضلاً عن تيسير فهم قواعدها على جميع المشتغلين بالفقه والقانون من فقهاء وأساتذة وقضاة ومساعديهم وباحثين من جهة وعلى عموم الناس من جهة أخرى، وبذلك يعتبر التقنين وسيلة تيسير البحث عن القاعدة الفقهية المطلوب تطبيقها، فهو يسهل على القاضي تطبيقها وعلى الفقيه معرفتها، وعلى الفرد الإلمام بها.

8) إن من شأن التقنين أن يسهل على المحاكم مهمة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية واجبة التطبيق والتي تعتبر من المصادر الأساسية التي يجب على القاضي تطبيقها على النوازل المعروضة عليه، وبهذا يُعفى القاضي من عناء

البحث عن القاعدة واجبة التطبيق في المراجع العديدة والآراء والاجتهادات المختلفة في المذهب الواحد أو المذاهب الفقهية المتعدّدة.

9) إن عملية التقنين تحول دون تضارب الأحكام وتعارضها وتحقق التناسق بين مختلف قواعدها، ذلك أنه لو تُرك للقضاة أمر اختيار القاعدة واجبة التطبيق على النازلة المعروضة عليه من بين المراجع الفقهية المتعدّدة والاجتهادات الفقهية المختلفة لأدّى هذا بكل واحد أن يطبق على النازلة المطروحة أمامه قواعد قد يطبق آخر غيرها في نفس النازلة بجميع مواصفاتها، الأمر الذي يؤدّي إلى أننا سنجد لقضية واحدة أحكاماً وقواعد تختلف من حاكم لآخر ومن محكمة لأخرى.

10) إن تقنين أحكام الشريعة الإسلامية يدرأ مفسدة اقتباس القوانين الأجنبية والرجوع للاغتراف من معينها والابتعاد عن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية الغراء.

11) إن تقنين أحكام الفقه الإسلامي صياغة حديثة لمتون الفقه الإسلامي، وهي صياغة تستوعب أحكام الوقائع والقضايا المستحدثة، ويقتصر على القواعد العامّة دون الدخول والغوص في التفاصيل والجزئيات التي تختلف باختلاف الظروف والأمكنة والتي يترك أمرها لاجتهاد القضاء وشروح الفقه.

الفرع الرابع : مشروعية التقنين

إن أصول وأسس التشريع الإسلامي تامة بنفسها، محكمة التنظيم في نسجها لا تحتاج إلى تكميل ولا تنظيم لأنها من الدين، والدين وحي من اللّه أوحاه إلى رسوله، وما فارق الرسول عليه السلام هذه الدنيا حتى ترك الشريعة واضحة المناهج عذبة الموارد، كاملة متيسّرة المسائل، سهلة المقاصد، كفيلة بمصالح الدين والدنيا، مؤسّسة أصولها على قواعد محكمة ومثل عليا.

وحيث إن لطفه تعالى ورحمته اقتضت فتح باب الاجتهاد للعباد فيما يتجدّد إليهم في هذه الدار من الحوادث ويبرز من الجزئيات في أبواب الأقضية والمعاملات، وكانت أنظار العلماء في الاستنباط تختلف، وأفكارهم غالباً في الاستخراج لا تأتلف، كثرت الأقوال بتعاقب الأعصار والأجيال، وفي ذلك ما لا يخفى من تشويش الأفكار مع ما ينشأ عن ذلك من الاضطراب وعدم حفظ النظام ودخول الأغراض والشهوات في التحاكم والمنازعات، وكل ذلك لا تحمده الشريعة ولا تقبله أصولها التي أتت لحماية الذريعة.

إن الأمر يستلزم تنظيم مسائل الفقه الإسلامي المتعلقة بالأقضية والمعاملات المنتشرة في الكُتب والدواوين، وجمعها في ديوان جامع بعد التنقيح والترتيب، واختيار حسن التبويب وأحدث الأساليب، وتجنّب ركيك العبارة وحذف ما لا يحتاج إليه من الأقوال والخلافات، والاقتصار على الراجح أو المشهور أو ما جرى به العمل، والتماس الحلول والطرق الصحيحة للحوادث الجديدة التي جاءت بها ظروف العصر مع مراعاة الأعراف والعوائد التي لا تضاد الشريعة ولا تخالفها في المصادر والموارد، ولا يوجد أي مانع من ذلك شرعاً يمنعنا، أو أي صارف معتبر شرعاً أو عقلاً يصرفنا، ولكن الخمول والجمود يؤولان بالشريعة إلى الإهمال ويؤدّيان بأحكامها إلى الاضمحلال.

وقديماً تنبه كبار العلماء الأجلاّء لهذا الأمر، واستنهضوا الهمم للتلافي والجبر وذلك بالوسائل الآتية:

1) بتآليفهم المؤلّفات الجامعة ومحاولتهم الاقتصار فيها على الأقوال المعتمدة وحذفهم كثيراً من الخلافات، وهذا مؤلف الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك ما أُلِّف إلاّ بهذا الصدد، وكذلك ابن عاصم وغيره.

2) بتحجيرهم على الحكام أن لا يحكموا إلاّ بالراجح و المشهور أو ما به العمل.

3) ما أيقظوا له الهمم من كون الشريعة محيطة بحاجات الخليقة على اختلاف أجناسها وأصنافها وتباين نحلها وأعرافها، وإن لها سياسة عادلة في الأحكام، تطابق روحها عدالة الإسلام، كما أن لها أقضية تحدث بقدر ما أحدثوا من الفجور، ورغبوا في إجراء ذلك وتطبيقه من تحديد الأقوال وتنقيحها، واستنباط أحكام الجزئيات من قواعد الشريعة وكلياتها حسبما تجدد من عوائد الأمة وأعرافها ممّا لا ينافي الأصول السابقة ولا يؤدّي إلى خلافها دون المحافظة على اللفظ وإهمال المعنى حتى لا يختل النظام ويعتل المبنى، إذ العبرة كما تقول القاعدة الفقهية بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

وإذا كانت الأحكام مستمدة من المواد الشرعية فلا علينا في التبويب والترتيب، ولا علينا في تسميته شرعاً أو قانوناً، وقد سمّى الفقيه المالكي (ابن جزي) كتابه في الفقه بالقوانين الفقهية.

وقد كان السبب في كل هذا هو انقسام الفقهاء إلى فريقين:

فريق فرَّط ورأى أن القواعد الشرعية التي حُكم بها لا بدّ أن تكون علي صورة «المدونة» أو الشيخ خليل عند المالكية، أو على صورة «المبسوط» عند الحنفية، أو «الوجيز» أو «المهذب» عند الشافعية، أو «المغني الإقناع» عند الحنابلة، أو «المحلى» عند الظاهرية، ولا يمكن في نظرهم أن تؤلّف أحكام الشريعة على خلاف هذه الصورة، كما أنه لا يمكن التصرف في النصوص من حيث التطبيق، فلا تراعى قرائن الأحوال، ولا أعراف البلاد التي تتطور على مرّ العصور والأجيال، ولا تعتبر السياسة الشرعية التي هي روح الأحكام. وقد كان وقوف هذا الفريق داخل هذا الحدّ الذي توهمه سبباً في خرق الحدود الصحيحة وضياع الحقوق وجعل الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، كما سدّوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنه حق مطابق للواقع، ظنّاً منهم منافاتها لقواعد الشرع.

أما الفريق الثاني فأفرط وسوَّغ الاختراع، وأتى بما لا يُساغ، فسوغت من الأحكام ما ينافي حكم اللَّه ورسوله.

وكلا الفريقين كما يتجلّى حائد عن المنهج القويم، سالك غير الصراط المستقيم، بتقصيرهم في معرفة ما بعث اللَّه به رسوله وأنزل به كتبه، فإن اللَّه سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات فإذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثمَّ شرع الله ودينه، وأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به بل هي جزء من أجزائه، فالعدل ليس محصوراً في طريق واحد لا يتعداه، بل كل طريق أوصلت إليه فيه معتبرة مأذون بها من قبل الشارع اعتماداً على الكلية.

من كل ما سبق يتبين لنا أن التقنين يقوم على عنصرين أساسيين :

أولهما : صياغة الحكم القانوني الشرعي في عبارة موجزة واضحة.

وثانيهما: إلزام القاضي بالقضاء وفقاً لهذا الحكم، ولو كان مخالفاً لرأيه.

لقد ثار الجدل حول جواز إلزام القاضي المسلم الذي يقضي وفق أحكام الشريعة الإسلامية بأن يحكم بما يرد في التقنين ولو كان مخالفاً لرأيه ؟

الأصل أن القاضي يجتهد فيما يُعرض عليه من أقضية ومنازعات في معرفة الحكم الشرعي ويحكم بما يؤدّي إليه اجتهاده وقناعته، فإن لم يكن القاضي من أهل الاجتهاد فإنه يحكم بالراجح في المذهب الذي يتبعه على تفصيل توروده الكتب الفقهية، ولكن هل يجوز لوليّ الأمر إلزامه بالحكم برأي معين ولو كان خلاف رأي القاضي ؟

ذهب بعض الفقهاء إلى القول بأنه لا يجوز لولي الأمر أن يلزم القاضي بالحكم برأي معين، وحجة هذا الرأي أن القاضي أُمر بأن يحكم بالحق وهو ما يراه محققاً للعدل قال تعالى ﴿فاحكم بين الناس بالحق﴾. وذهب رأي آخر إلى القول بجواز أن يلزم وليُّ الأمر القاضي بحكمٍ يختاره هو داخل نطاق أحكام الشريعة الإسلامية، وقد جرى العمل ويجري على هذا الرأي، وحجته المصلحة من ناحية ولي الأمر، والطاعة من ناحية القاضي والرعية.

وتتمثل المصلحة من ناحية وليّ الأمر في التيسير على القضاة والمتقاضين في معرفة الحكم الشرعي، وتوحيد الأحكام في الدولة، وطمأنينة المتقاضين، ومعرفة الحكم ابتداء حتى يُرتب المتعاملون أمورهم عند التعامل على الحكم الذي سيفصل بينهم عند التنازع به.

وأما من ناحية القاضي فلأنه واجب عليه طاعة ولي الأمر نزولاً عند قوله تعالى ﴿يا أيها الذين ءامنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[3] ولأنه وكيله، وعلى الوكيل التزام أمر الموكّل.

وقد طلب الخليفة أبو جعفر المنصور من الإمام مالك أثناء موسم الحج سنة 163 للهجرة أن يضع كتاباً جامعاً يختار أحكامه من أدلة الشرع مع مراعاة التيسير قائلاً له : «يا أبا عبد اللّه، ضع هذا العلْم ودونه ودوِّن منه كتاباً وتجنب شدائد عبد الله بن عمر ورخص عبد اللّه بن عبّاس وشواذ ابن مسعود، واقصد إلى أواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضي اللّه عنهم، لنحمل الناس إن شاء اللّه على علْمك وكتبك ونبثها في الأمصار، ونعهد إليهم ألاّ يخالفوها ولا يقضوا بسواها».

إلا أن الأمام مالك رضي اللّه عنه لم يجار الخليفة في الفكرة وردّ عليه قائلاً : «أصلح اللّه الأمير، إن أهل العراق لا يرضون علمَنا ولا يرون في علْمهم رأيَنا».

ولكن الخليفة ردّ عليه قائلاً : «يُحملون عليه وتُضرب عليه هاماتُهم بالسيف وتقطع طي ظهورهم بالسياط فتعجّل بذلك وضعها، فسيأتيك ابني المهدي العام القابل إن شاء الله إلى المدينة ليسمَعها منك فيجدك وقد فرغت من ذلك إن شاء الله» (4) .

واستجابة لطلب الخليفة صنف الإمام مالك كتابه «الموطّأ».

وقد وصف الإمام مالك أبا جعفر فقال :

« ثم فاتحني (أي أبو جعفر) في العلْم والفقه فوجدته أعلمَ الناس بما اجتمع عليه وأعرفَهم بما اختلفوا فيه حافظاً لما رُوي واعياً لما سمع».

ويذهب أغلب الفقهاء المحدّثين إلى تقنين أحكام الفقه الإسلامي وإلزام القضاة والناس بها.

إن تقنين أحكام الشريعة الإسلامية هو الوسيلة الحديثة الآن لتطبيقها، وتقنينها يعني جعلها قانوناً، أي تشريعاً يجمع أكثر القواعد الفقهية التي تحكم المسائل المتعلّقة بالأقضية والمعاملات في مدونة واحدة مرتّبة ومبوبة بحسب المسائل التي تنظمها، في شكل مواد مختصرة تأتي متسلسلة.

وإذا كانت بعض الدول لم تستعمل لفظ القانون، وإنما استعملت بدلاً منه لفظ «التنظيم أو المجلة» كالدولة العثمانية أو لفظ «النظام» كالمملكة العربية السعودية، والعبرة ليست بالمسمّى وإنما بمضمون ما يشتمل عليه ذلك المسمّى أو كما تقول القاعدة الفقهية «العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني».

ولقد كان للفقهاء السابقين مصنفات تتضمن قواعد أشبه بالقواعد القانونية منها المتون والمختصرات ومنها كتاب «القوانين الفقهية» لابن جزي المالكي. وفي عصرنا الحاضر نجد نماذج ومحاولات لتقنين أحكام الشريعة

الإسلامية منها مجلة الأحكام العدلية وهي تقنين للفقه الحنفي، ومجلة الأحكام الشرعية للمرحوم القاضي أحمد بن عبد الله القاري المتوفّى سنة 1359هـ في الطائف وهو مشروع تقنين قام -رحمه الله- بصياغته وفقاً لمذهب الإمام أحمد ابن حنبل على منوال مجلة الأحكام العدلية في الفقه الحنفي، وكتاب «مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان» لمحمّد قدري باشا على غرار مجلة الأحكام العدلية، وبعض مشروعات لتقنين أحكام بعض العقود أصدرها مجمع البحوث الإسلامية بالأزهرالشريف، وتقنين المعاملات المالية العربي الموحّد الذي قامت بوضعه جامعة الدول العربية والذي كان لي شرف المساهمة في وضعه.

وليس التقنين، كما قد يُظن لأول وهلة، حديث المولد، بل إنه قديم عرفته الشرائع القديمة قبل الشرائع الحديثة، مما نراه مفصّلاً في كتب تاريخ الفقه والقانون، وهو لذلك يعتبر سلسلة متصلة الحلقات منذ القديم إلى اليوم، وهي الفقه الإسلامي والقانون الروماني في القديم والقانون الفرنسي في الحديث مع العلْم بأن الأخير قام على الأول فهو امتداد له.

إن تقنين أحكام الفقه الإسلامي هو الوسيلة الحديثة الآن لتطبيقه حتى يتجدّد شباب هذا الفقه، وتدب فيه عوامل التطور المباشر، مسايراً لروح العصر، ليُنبِت قانوناً متطوّراً يجاري المدنية الحديثة ومتطلّبات الحياة الجديدة، وينبثق هذا القانون الحديث من الشريعة الإسلامية كما انبثقت الشرائع اللاّتينية والشرائع الجرمانية من الفقه الروماني.

إن تقنين أحكام الفقه الإسلامي يتطلّب إتمام دراسته بمذاهبه المختلفة دراسة مقارنة، تُستخلص منها وجوه النظر المختلفة واتجاهاته العامّة وطرق صياغته وأساليب منطقه، كما يتطلّب، وفق ما سبقت الإشارة إليه، صياغة هذه الأحكام في صورة قواعد عامّة ومجرّدة، وجمعها في ديوان جامع بعد التنقيح والترتيب، واختيار حسن التبويب وأحدث الأساليب في الصياغة، من حيث صبٍّ

وإفراغ الأحكام الموضوعية في مواد متسلسلة الحلقات مرتبة الأقسام والأبواب والفصول والمباحث والفروع والمطالب.

وإذا كان للفقهاء السابقين مصنَّفات تتضمن قواعد أشبه بالقواعد القانونية منها المتون والمختصرات، فلا يوجد أيٌّ مانع يحول دون تقنين هذه الأحكام وجمعها، فهذا التقنين يُقاس على إجماع الصحابة على جمع القرآن الكريم في مصحف بعد أن كان مجموعاً في الصدور، كما يقاس على تدوين السنة الذي مكَّن من الوقوف على صحيحها وسقيمها، وتمييز قويها من ضعيفها، كما يقاس على تدوين الفقه، وليس التقنين إلاّ صورة من صور تدوين الفقه، فهو كما يكون في صورة مختصرات أو شرح أو نظم يمكن أن يتّخذ شكل مواد متسلسة في قواعد مرتّبة حسب الأقسام والأبواب والفصول مع المقارنة بما يقابلها من أحكام في القوانين الوضعية، فالعبرة بالمضمون لا بالشكل.

الفرع الخامس : أسس التقنين ومنهجيته

يمكن تلخيص أسس التقنين فيما يلي:

1) يعتبر التشريع فنّاً له قواعده وأصوله، ولا يجوز إغفال هذه القواعد والأصول عند القيام بأي عمل تشريعي، وقد كانت الصنعة التشريعية فطرة وإلهاما قبل أن تصير فنا.

وقد ثبت أن الوظيفة الأساسية للتشريع هي الصياغة الفنية للقواعد العلمية المستنبطة من علوم الاجتماع المختلفة فتوضع هذه القواعد في القوالب القانونية الملائمة.

والقانون ليس صناعة واحدة بل هو صناعات متعدّدة فهناك :

صناعة القضاء :	Technique Jurisprudentielle
وصناعة الفقه :	Technique doctrinaire
وصناعة التشريع :	Technique legislative
وصناعة التقنين :	Technique de la codification

وهذه الصناعة الأخيرة هي التي يعنينا أمرها ويهمّنا معرفة قواعدها كي نفيد منها في تقنين الفقه الإسلامي.

2) الفقه الإسلامي متعدّد المذاهب، والمشهور عندنا منها أربعة : المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وإلى جوارها مذاهب أخرى كالمذهب الظاهري ومذهب الشيعة الإمامية والزيدية والمذهب الأباضي.

وهناك سبيلان في التقنين:

أحدهما: التزام مذهب واحد، وإذا تعدّدت الآراء فيه فيُلتزم رأي إمامه أو أرجح الأقوال فيه أو المفتى به.

والثاني: الأخذ من كل مذهب بما يصحّ منه إذ الصحيح ليس محصوراً في مذهب معين.

وإذا كان المسلك الأول يتّسم بالضيق، والمسلك الثاني بالتوسّع، فإن سلوك السبيل الوسط هو الأخذ في بلد ما بالمذهب السائد فيها أصلاً عاماً والخروج عليه إلى غيره عندما تدعو المصلحة إلى ذلك على سبيل الاستثناء، فيكون الأصل معروفاً والاستثناء بيناً بحيث يتبين الطريق إلى التفسير عند لزومه.

3) يجب أن يُبوب التقنين تبويباً منطقياً متماسكاً، لكون التبويب المنطقي يساعد كثيراً على فهم التقنين والإحاطة به وتيسير البحث فيه.

والترتيب المنطقي المطلوب في التقنين غير الترتيب العلْمي الذي نجده في كتب الفقه لأن مقتضيات التقنين غير مقتضيات البحث العلْمي.

وخير تبويب للتقنين هو ما يلاحظ فيه أمران :

الأول : أن يكون منطقيا؛

والثاني: أن يكون عملياً؛

فيقسم التقنين إلى كتب والكتب إلى أقسام والأقسام إلى أبواب والأبواب إلى فصول والفصول إلى فروع، وهذا التقسيم يبين بنوع خاص الأحكام الشرعية العملية ويخفي الأحكام الفقهية النظرية، على أن تكون الأقسام والأبواب والفصول مرتبطة بعضها ببعض على وجه منطقي محكم.

4) إذا كانت القاعدة التشريعية أو القانونية توجه سلوك الأفراد في الجماعة على نحو ملزم وذلك بأن تفرض حكماً معيّناً إذا تحقّقت واقعة معيّنة، فإن هذه القاعدة تتكون من شقّين:

أ) الفرض: وهو الظاهرة التي يلزم أن تتحقّق في الواقع ليثور أمر تطبيق هذه القاعدة.

ب) الحكم: وهو الأمر الذي يقضي به القانون أو التشريع ويربط نفاذه بتحقق الفرض.

لأجل ذلك وجب أن يُصوّر مضمون القاعدة القانونية دائماً على أنه يقضي إذا تحقّق الفرض وجب إعمال الحكم، ولكن دون أن يلزم لذلك أن تصاغ القواعد القانونية المكتوبة دائماً مبتدئة بيان الفرض بكلمة «إذا»، وفي بيان الحكم بلفظة «وجب» ولو أن هذه الصياغة تعتبر في الواقع صياغة نموذجية يلجأ إليها المشرعون في كثير من النصوص.

والواقع أن تركيب القاعدة القانونية على الصورة السابقة يمكن الكشف عنها فيها مهما كانت صورتها اللفظية. فالقاعدة التي تنصل على أن كل شخص لم يبلغ (20 سنة) يعتبر فاقد الأهلية أو ناقصها، وكذلك القاعدة التي تقتصر على القول إن شخصية الإنسان تبدأ بولادته حيّاً، فهي تعني في الواقع أنه إذا وُلد الإنسان حيّاً «وهذا هو الفرض» وجب اعتباره شخصاً «وهذا هو الحكم».

وفرض السلوك الواجب كأمر أو تكليف لازمة من لزوم التشريع لا يتصور وجوده دونها، لأن القانون إنما يستهدف إقامة النظام في المجتمع، وهو ما يتهدّده حتماً حمل السلوك الواجب محل النصح، إذا يكون للأفراد حينئذ حرية مخالفته، من أجل ذلك كان القانون دائماً قائماً بفرض ما يراه من سلوك واجب فرضاً يحمل معنى إلزام الأفراد بالخضوع له، ذلك أن القانون ليس بنصيحة أو توجيه وإنما هو أمر وهو أمر صادر ممّن يدان له بالطاعة وموجه إلى من تجب عليه تلك الطاعة.

إن الفقه فكر بشري اجتهادي يدرس ويستنبط الأحكام الشرعية من أصول الشريعة لتتقيّد المجتمعات الإسلامية بها وتحكم بها وتُغني نظمها وتجعل حياتها منضبطة بضوابط، لكن هذه الأمور قابلة دوماً للمراجعة وإعادة النظر في مضامينها، بخلاف مضامين الشريعة التي هي ثوابت لا تقبل التغيير والتعديل.

5) ويحسن أن تمهد الأقسام بباب تمهيدي يتضمن الأحكام العامّة والمبادىء الأساسية التي تهيمن على جميع مناحي التشريع والتي لا تنحصر في مسألة معيّنة خاصة على أن يصاغ هذا الباب التمهيدي صياغة عملية لا فقهية نظرية.

ويلاحظ أن تبويب القانون جزء من أحكامه فقد ترد فيه نصوص لا تفسّر تفسيراً مقبولاً إلاّ بعد الرجوع إلى الموضع الذي وردت فيه.

6) يجب أن يتجنّب التقنين إيراد التعريفات والتقسيمات الفقهية، إذ إن التعريف والتقسيم عمل فقهي محض، ولما كانت التعريفات التي يوردها الفقهاء موضع مناقشة وانتقاد لأجل ذلك وجب أن يبقى التقنيين بمنأى عن إيراد التعريفات لكي لا يكون عرضة للنقد.

7) يجب تجنب ذكر الأسباب التي أوجبت اختيار حكم ما وإيراد الدليل على صحتها أو إيراد أمثلة توضح الحكم إذ إن هذه مهمة الفقه لا التشريع ومجاله الأعمال التحضيرية والمذكرات الإيضاحية التي ترفقُ عادة بالتقنين دون أن تكون جزءاً منه.

8) تجنب التصريح بانضمام المشرع إلى المذهب الشخصي أو المذهب المادي أو المذهب الفردي أو الاجتماعي أو تأييد نظرية فقهية على أخرى بل يُترك ذلك للفقه الذي يستخلصه من مضمون النصوص والقواعد.

9) عدم الخوض في التفصيلات والجزئيات والاقتصار على وضع القواعد العامة المجردة حتى يكون التقنين من المرونة بحيث يستطيع القضاء والفقه مسايرة المعاملات المتغيرة.

10) عدم محاولة المشرع للإحاطة في التقنين بكل شيء، المشرع لا يمكنه أن يضع حلولا وأحكاما لجميع الأمور والتصرفات والوقائع كما لا يمكنه أن يضع للأمور التي أوردها أحكاما صالحة لكل زمان ومكان، لأجل ذلك وجب على المشرع ترك المسائل التفصيلية للفقه والقضاء.

11) إن المنهج السليم في التقنين أو إن تقنية التقنين تكمن في وظيفته، ووظيفة التقنين ليست حصر القواعد التشريعية أو القانونية على وجه ثابت لا يتغير، وإنما ترتيب الأحكام الخاصة بفرع من فروع القانون بعد إزالة التناقض بينها لأن مهمة التشريع وضع قواعد عملية، لا بسط وعرض النظريات الفقهية

وقد قيل في هذا المجال : «إن القانون وُضع ليأمر ولم يُوضع ليُعلم وهو في غير حاجة للإقناع» "La loi commande, elle n'est pas faite pour instruire, elle n'a pas besoin de convaincre".

12) يجب تفادي التناقض في التقنين، كما يجب تجنب التكرار إلا لضرورة أو فائدة، واستعمال العبارة المناسبة للحكم ذلك أن من هذه العبارات ما يرد في قواعد آمرة أو ناهية وقواعد مقررة أو مكملة أو مفسرة أو متممة، كما يجب عدم الإكثار من الإحالة من نص إلى نص إلا في حالة الضرورة لكون الإحالات تجعل التشريع مشوبا بالغموض والإبهام فضلا عن أن المشرع قد لا يستوعب الإحالة على كل النصوص التي تستوجب تلك الإحالة.

13) يجب أن تكون لغة التقنين واضحة دقيقة محددة وبسيطة تتسم بفنيته الخاصة، كما يجب أن يكون اللفظ موزونا محدد المعنى وأن يأخذ معنى واحدا في جميع قواعد التشريع فلا يتغير معناه من حكم لآخر أو من مكان إلى آخر في نفس التقنين حتى يسهل على الباحثين والمشتغلين بالقانون التعرف على الحكم المطلوب في التقنين دون تلمسه في السوابق القضائية المبعثرة في مجموعاتها أو في المؤلفات الفقهية الواسعة أو في التشريعات المتفرقة.

14) لكي يساير التقنين ظروف الجماعة وحاجاتها، والظروف المتطورة في المجتمع، يجب مراجعته من حين لآخر، حتى لا تصاب القواعد التشريعية بالجمود والشلل. إن الاحترام الذي يتولد للتقنين بعد صدوره لا يلبث - كما سبقت الإشارة - أن يقل تدريجيا بسبب ظهور ما يعتريه من نقص وعيب أثناء تطبيقه على شؤون الحياة، ولعل القضاء هو أول من يحس بهذا النقص لأنه هو الذي تعرض عليه مشاكل الناس، وهو المطالب بحسمها أو كثيرا ما يجد القاضي نفسه أمام تعارض بين ما يقضي به القانون، وبين ما تقضي به العدالة، وهذا ما يؤدي به تحت ستار التفسير إلى إهدار حكم القانون إذا تعارض مع ما توحي له مبادئ العدالة وقواعد العدل والإنصاف وكثيرا ما يؤيده الفقه في ذلك.

15) إن وضع مدونة جامعة لكل فرع من فروع الأحكام والمعاملات، مرتبة الأبواب، محكمة النظام، مقتصر فيها على الصحيح من الأقوال، مراعى فيها العوائد والأعراف، ملاحظة للسياسات الشرعية والمحدثات الوقتية، مرتبة ومبوبة بحسب المسائل التي تنظمها، في شكل مواد مختصرة تأتي متسلسلة، وغير خاف أن الينابيع الأساسية التي يُستمد منها في وضع هذه الكتب المبسطة الجامدة كثيرة ومتنوعة في فقه المذاهب المختلفة، مما يراه جمع العلماء الذين يمكن ندبهم لهذا الصدد، وأرى أن خير من يُكلف بهذا العمل هو منظمة المؤتمر الإسلامي والإدارة القانونية لجامعة الدول العربية ورابطة العالم الإسلامي والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ووزارات الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ومتى تم تكوين لجان تضم :

أ – الفقهاء الذين لهم مع نبوغهم في الفقه الإسلامي مشاركة تامة في علوم الآلة من النحو واللغة والأصول والبلاغة ومعرفة قواعد الحديث والتفسير.

ب – القضاة ممن زاولوا أو يزاولون خطة القضاء مدة معتبرة.

ج – أساتذة القانون الذين يهتمون بالدراسات المقارنة والشرعية.

ومتى تم تكوين لجنة أو لجان بهذا الشكل من خيرة وكبار الفقهاء والقضاة والأساتذة في العالم الإسلامي والعربي، يُرسم لهم اختيار الأبوب المحتاج إليها في الأقضية والمعاملات المالية، ثم توزع الأبواب على هؤلاء العلماء بعد أن يُقدم إليهم نموذج ومثال ينسجون على منواله نسجا واحدا بحيث تكون الأبواب على نسق واحد في الفصول والمواد والعبارة، وتعقد الاجتماعات بقصد مقابلة ما أنجزته من الأعمال كل لجنة أو مجلس لتقرير ما هو تام النسج والصياغة، وتدارك ما فيه خلل، ومن المؤكد جدل الصياغة بعبارة مقتضبة جديدة، غير تابعة لتعبير النصوص القديمة المتسمة بالتعقيد والاختصار، وأن تكون واضحة لا

يشوبها الغموض، دقيقة لا يشوبها الإبهام، حتى تكون مواد التقنين جلية في معناها، واضحة الدلالة في مراميها، لا يحيطها التجهيل أو يكتنفها الغموض، كما يجب أن تكون للصياغة لغة فنية خاصة، يكون كل لفظ فيها موزونا محدد المعنى، كما يجب أن يأخذ اللفظ معنى واحدا فلا يتغير معناه من مكان إلى مكان في نفس الموضوع بل يلتزم معناه في كل استعمالاته.

ومتى تم وضع كتب جامعة متضمنة للأحكام الشرعية في ميدان الأقضية والمعاملات ستكون دعامة أساسية يرسو عليها تقنين الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي.

كما سيكون هذا التقنين أساسا لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، هذا التطبيق الذي تحيا به الشريعة الإسلامية من مبرراته إصلاح النفس والمجتمع وتوحيد الأمة الإسلامية والفوز برضا الله عز وجل، يضاف إلى ذلك أنه لا يوجد مبرر معقول للامتناع عن تطبيقها عند المشككين أو الخائفين من هذا التطبيق.

هذه خلاصة لبعض الخواطر في تقنين الفقه الإسلامي، وهو ما اتسع له جهدنا القاصر في بحثه، وهو جزء من كل، وقلٌ من كثر، وهو بحث شاق وإن كان شيقا، يحتاج الكثير من التحليل والتعليل والتطبيق وضرب المثل.

وهذا هو ما هدتنا إليه تأملاتنا في أمر واقع تقنين الفقه الإسلامي، وهو الموضوع متنوع الصور، متشعب الجوانب، والذي كان اتساع نطاقه سببا في حيرة الفقهاء وعجزهم عن تحديده، وإذا كنا قد تعرضنا مع ذلك لدراسته، فإنما لنبين في النهاية أننا لسنا أقل من غيرنا من الفقهاء حيرة ولا عجزا في إدراك مدى هذا الموضوع الدقيق، ولا ترددا في رسم معالمه وضبط قواعده.

إنها نية خالصة لخدمة الشريعة الإسلامية لتكون كلمة الله هي العليا مستعينا بالله، فإن أصبت فمن توفيق الله، وإن أخطأت فمن نفسي، والله غفور رحيم.

الهوامش

1) إدريس العلوي العبدلاوي «نظرية القانون»، صفحة 559-567.

2) نفس المصدر، صفحة 561-564.

3) سورة النساء، آية 58.

4) ابن قتيبة، «الإمامة والسياسة»، 2، ص 148.

نقد الشعر بين البلاغة عند العرب
ومناهج اليونان والفرنجة في الغرب

محمد الحبيب ابن الخوجة

ممّا أعجبت به وترسَّمتُه من كلام الحذاق، وأنا في ميعة الشباب، قولُ صفيّ الدين الحلّي يتحدّث عن علاقته بالشعر ونظمه له، وولوعه به، وحرصه على إبداعه، والتميز فيه : «كنت قبل أن أشبّ عن الطوق وأعلمَ ما دواعي الشوق كلِفا بالشعر نظماً وحفظاً، متقناً علومه معنىً ولفظاً». وقد تساءلت بعد ذلك عن تطويعه له، ومهارته فيه، وقدرته الفائقة على رسم أبهى الصور وأجملها من طريقه، فتأكّدتُ أنه بلغ في ذلك الذروة، وأصبح في الشعر مفنّاً، بعد التمكن من علومه، والحذق لأصول صناعته، وذكرتُ جملةً من مقالات النقاد جعلوا الشعر قسيماً للرسم والنحت والموسيقى والرقص، وعبّروا عن ذلك قديماً وحديثاً، فقال سيمونيدس : «الشعر صورة ناطقة، والرسم شعر صامت»؛ وقال الجاحظ : «الشعر صياغةٌ وضربٌ من التصوير»؛ وقارن الجارم بين المثّالين والشعراء في مدى إبداعهم في رسم الحقائق والمعاني، ففضّل هؤلاء حين قال يخاطب النحّاتين القائمين على صنع تمثال سعد :

صوِّروا شخصه وخلُّوا المعاني	وَدَعُوها لريشة الشعراء
نحن أحرى بالرسم من ألف مثّا	لٍ، وأدرى بشيمة النبغاء

يصعد الشعر حيث لا تصعد الشمـ ـــس، ويبــقى على مــدى الآناء
هو خطٌ الجمال في صفحة الكو ن، فــهل للجــمـــال من قــراء؟

ولا بدع أن يبلغ الشعر هذه المنزلة، ويرقى هذه الرتبة، بحلو نغمه، وبراعة جماله، وفيض الشعور فيه.

فالشعر تلبية القوافي، والشعور بها مهيب
وبه من الإيقاع ضرب لا تحاكيه الضروب
هو أنّة، وتسيل من جرّائها نفسٌ صبيبُ

ولا بدّ له من معان رقيقة وأغراض شريفة يتميّز بها عن مجرد النظم كما ذكر ذلك أبو محمد الخازن :

لا يحسن الشعر ما لم يُسترقّ له حـرُّ الكلام وتستـخـدمْ له الفِكَرُ
انظر تجد صورة الأشعار واحدة وإنما لمـعـان تعشـــقُ الصـور

وقد أكد هذا، في العصر الحاضر، أمير الشعراء شوقي بقوله :

والشعر ما لم يكن ذكرى وعاطفةً أو حكمةً فهـو تقطيــع وأوزان

ويزداد الشعر ائتلافاً في هذه الحياة، واستحواذاً على القلوب والنفوس، في كل بقعة من الأرض، بما يعنيه عند كل أمة من الأمم، وفي كل شعب من الشعوب على مرّ التاريخ الإنساني.

فهو مرآة الحضارة ووعاء المعرفة : سجّل هوميروس في صفحاته الرائعة، علومَ الإغريق وفنونهم، وتحدّث فيه هوسيود عن تفسير اليونان لظواهر الطبيعة وحركة الأفلاك ومدِّ البحار وجَزرها وسلوك البشر والآلهة، وعرض لوكريتيوس

الروماني في أقاويله الشعرية لطبائع الأشياء يُجلِّيها ويحلِّلها، وكان الشعر في أدب لغتنا في العصر الجاهلي يؤدّي وظيفة بالغة الأهمية كما حكى ذلك ابن رشيق في قوله : «كان الكلام كلّه منثوراً، فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها، وطيب أعراقها، وذكر أيامها الصالحة، وأوطانها النازحة، وفرسانها الأنجاد، وسُمَحائها الأجواد، لتهزّ أنفسها إلى الكرم، وتدلّ أبناءها إلى حُسن الشيم، فتوهّموا أعاريض جعلوها موازين الكلام. فلما تم لهم وزنه سمّوه شعراً، لأنهم شعروا به أي فطنوا ...». وهو ما يزال حتى اليوم ديوان خاصة العرب، والمنظومَ من كلامها، والمقيِّد لأيامها، والشاهد على حكامها.

وربّما تطوّرت أغراضه، واختلفت صوره، وتباينت موضوعاته، فأصبح في نظر الزهاوي : «ثورانَ الأرواح التي تهيج كالبراكين المضغوط عليها، فتتفجّر وتقذف بالنار والحمم على رؤوس الضاغطين عليها، وسلاحَ الإنسانية المتبرِّمة تحارب به الإنسانية الظالمة. وهو الموقظ للأمم من رقدتها، والنافخ فيها أرواحاً جديدة تطالب بحقوقها المهضومة، وتدرأ عنها عادية الاستبداد، وهو المثير في الشعوب ما لها من القوى الكامنة لمقاومة ذوي الأثرة، وهو الذي يَلُمّ شعثها، ويجمع شتاتها وينهض بها ويخلق من الضعف قوة .... والشعر العصري هو شعور الشاعر المتولِّدُ من فعل للمحيط كبير التأثير في روحه، فيبرزه في صورة ألفاظ موزونة تُعرب عنه، فلا يكون إلاّ صادقاً، لا تشينه مبالغة، وسهلاً ليس عليه من التكلّف ما يذهب بصفائه وروعته».

وفي هذه الحال يصبح عمل الشاعر تجربة شخصية أو جماعية، تصوِّر للناس العواطف الملتهبة التي اضطرمت بها نفسه، واكتوت بها روحه، فيرسلها نفثات كنفثات الشّابي في خطابه لشعبه :

في صباح الحياة ضمّخت أكوابي   وأترعتها بخمرة نفسي

ثم قدّمتها إليك فأهرقـ   ـتَ رحيقي ، ودُست ياشعبُ كأسي

فتـأمّلت ثم أسكتُّ آلامـــــــي وكفكفت من شعوري وحسّـــــي

ثم نضّدتُ من أزاهير قلبـــــي باقةً لم يمسّها أيُّ إنــــس

ثم قدَّمتُها إليك فمزّقـــــــت ورودي ودُستَها أيَّ دَوس

ثمّ ألبستني من الحزن ثوبـــاً وبشوك الصخور توّجت رأسي

ها أنا ذاهب إلى الغاب علّــي في صميم الغابات أدفِن نفسي

وإذا كانت تلك صورةُ الشعر عند اليونان والرومان، وهذه حقيقته عند العرب منذ القدم، توارثتها عنهم جميعاً القرون والأجيال في جميع الشعوب والأمم، مفاخرة بمختلفة ضروبه القصصي والتمثيلي والغنائي، فلا بدع أن نجد عزيز أباظة في حديثه عن الشعر الغنائي بعامّة، وعن الشعر المسرحي بخاصة، يقول عن وعي ودراية: «إن الشعر هو ذلك النظم الذي لا يقصّ أو يحمل معنى، بل هو الآداة التي تعبّر عن الانفعالات، وذلك هو الشعر الغنائي»، ثم يمضي قائلاً: «هو أنسب لغةٍ للحِوار على المسرح. فللسذّج من النظّارة القصّة، وللمتأدّبين منهج الديباجة المشرقة، ولهواة الموسيقى الإيقاع وجمالُ النغم، ولذوي الحساسية المرهفة المعاني البعيدة التي لا تلبث أن تتجلّى رويداً رويداً.

وبالرغم ممّا تميَّزَ به عصرنا الحاضر عن العصور قبله، وتقدُّمِ العلوم وتطورِ التكنولوجيا، وحرصِ الناس فيه على النفعية، فإن الرومانسيين اليوم لا يزدادون بالشعر إلاّ كلفاً، وبه إلاّ تمسّكاً، وبفنونه إلاّ اعتداداً. فهو عند وردزوث: روح المعرفة الشفيفة والتعبير العاطفي المرتسم على وجه كل العلوم، وهو لدى شلّي مدد إلهي يمثّلُ مركزَ المعرفة ومحيطَها، فيشمل العلمَ كلّه لأنه في نفس الوقت جِذرُ الفكر وبرعُمُه، أصلُه وفرعه. ويقول ماتيو رونالد عنه، في معارضة خصوم الشعر، وهو يردّ على محاضرة تو ماس هكسلي «العلم والثقافة» : إن

الشعر والبلاغة يُستقبلان ويُفهمان على حقيقتهما كنقدٍ للحياة، يقدّمه ذوو المذاهب المشحونة بالقوّة الخارقة.

ولا نزاع كما قال نعيمة في كون العواطف والأفكار إذا ما استيقظت ونطقت بنفسها بعبارة جميلة التركيب موسيقية الرنّة كان ما تنطق به شعراً، وأن من استيقظت عواطفه وأفكاره وتمكّن من أن يلفظها بعبارة جميلة التركيب موسيقية الرنّة كان شاعراً.

هذه لمحة دالة من آراء كبار الفلاسفة والشعراء، وتصوّرات عالية لثلّة كريمة من البلغاء والأدباء، وإلماعات دقيقة لزمرة من الموهوبين المتفنّنين من أصحاب الإبداع في مختلف اللغات قديماً وحديثاً، أتينا بها إطاراً لهذا الموضوع الشريف.

إن الحديث عن الشعر بالشكل الذي قدّمنا ليقتضيه اليوم تمازج الثقافات، ومعرفة الناس باللغات، وانتشار الترجمات، وكثرة الاقتباسات مع ما يوحي به هذا وذاك من تعدّد المدارس واختلاف المذاهب.

ولو كان في الوقت متّسع لقمنا برحلة شعرية بين مجالات الإبداع الفنّي لعالم الشعر، لنشاهد ما ظهر بها من صور وأشكال لا تدخل تحت حصر، ولنضعَ أيدينا على القواعد الأساسية لعلم الشعر المطلق، ولنتلمّس القيم الثابتة الجمالية لهذا الفن في كل بلد بلد وكل لغة لغة، مثلما فعلنا عند دراستنا من ثلاثة عقود خلت «نماذج من شعراء الخلود»، وتقديمنا وعرضنا «لطرائف من القلم الغربي»، وبحثنا فيما انتشر وفشا من «تيارات في الأدب المعاصر».

وما من شك في أن لهذا الفن الرائع سماتٍ تميّزه من حيث التركيب والبناء، ومن حيث الأفكار والصور، ومن حيث الانفعالات والتأثيرات، ومن حيث الإيقاع والنغم. وهو بالإضافة إلى ما يستوجبه من موهبة شعرية وطبع جيّد لدى

مؤلِّفه يتطلّب منه أن يكون على علم ومعرفة بوجوه التصرّف في النظم. فليس الشعر عبارة عن أي لفظ اتفق كيفما اتفق نظمه، ولا عن تضمُّن مقاطعه أيّةَ صفة كانت أو أي غرض من غير اعتبار قانون في ذلك ولا رسم موضوع، وليست صناعة النظم إجراءَ الكلام على الوزن والنفاذَ به إلى القافية. فمن وقفت به تجربته الشعرية عند هذا الحدّ لا يمكن أن يبلغ درجة الإحسان أو الإبداع فيه، وهو لا يزيد بما يصنعه من ذلك على أن يُبدي عُوَاره ويُعرِّف عن قبيح مذهبه في الكلام وسوء اختياره.

ومن أجل ذلك كانت العرب لا تستغني في قولها الشعر الذي هو بالحقيقة شعر، ونظمِها القصائد التي كانت تسميها أسماط الدهور، عن التعليم والإرشاد إلى كيفيات المباني التي يجب أن يوضع عليها الكلام، والتعريف بأنحاء التصرف في جميع ذلك، والتنبيه على الجهات التي منها يداخل الخللُ المعانيَ ويقع الفساد في تأليف الشعر.

وهذا الأمر المهم هو موضوع النقد الأول، يتكوّن به الفحول، ويتخرّج به أصحاب المهارات، وتتقن به وجوه النظم فلا تسيّب ولا عرج في الوزن، ولا بعد عن الأصالة، ولا مجافاة للذوق الأدبي، ولا تصحيف ولا تحريف. والذي يحكم بذلك ويشهد به إنما هو النقد. قال الخليل بن أحمد لابن مناذر الشاعر: «إنما أنتم معشر الشعراء تبع لي، إن قرَّظتكم ورضيت قولكم نفقتم وإلاّ كسدتم»، وقال خلف الأحمر يجيب أحد المتأدِّبين عن قوله: «ما أبالي إذا سمعتُ شعراً استحسنته ما قلتَ أنت وأصحابُك، يعني العلماء بصناعة الشعر» فقال يسأله ويقرِّر ... «إنك إذا أخذت درهماً تستحسنه، وقال لك الصيرفي إنه ردي، هل ينفعك استحسانك إيّاه» ؟.

ثم إن النقد وسيلة إلى الكشف عن أسرار التعبير، وإبراز النواحي الجمالية في فن القول، وتسجيل الخصائص والمميزات البيانية في التأليف

والنظم. وهو السبيل، كما قال المرزوقي، إلى تبيين ما هو عمود الشعر عند العرب ليتميّز تليد الصنعة من الطريف، وقديم نظام القريض من الحديث، ولتعرف مواطئ أقدام المختارين فيما اختاروه، ومراسم إقدام المزيِّفين على ما زيّفوه، ويعلمَ أيضاً فرق ما بين المصنوع والمطبوع، وفضيلة الأتِيِّ السمح على الأبيِّ الصعب»... وهو يمضي يعد ذلك فيحدّد أصول النظم وقوانينه عند الفحول من الشعراء بقوله: «فإنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف. ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة، كثرت سوائر الأمثال، وشوارد الأبيات، والمقاربة في التشبيه، والتحامُ أجزاء النظم والتئامها، على تخيّر من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما».

وهذه الوظائف الأساسية للنقد لا تُسند في الحقيقة إلاّ إلى المبرّزين من الرواة، وإلى أئمة الفن من كبار الشعراء الذين يهتدى بتصرُّفاتهم البارعة وأساليبهم الرائقة فيما أثر عنهم من روائع الشعر، وإلى المقدَّمين من العلماء اللغويين والنحاة، وإلى المتفوِّقين من الأدباء الكتاب.

ولا غرو أن يكون قد شارك في بناء نقد الشعر وإقامة أسسه كل أولئك الأصناف من الحذاق. فما من صنف منهم إلاّ وله جانب يعنيه وجهة تخصه، يتناول منها الشعر فيهذبه، وهذا الفن من القول فيخلّصه ممّا قد يشوبه من ألوان الضعف والالتواء والاضطراب. قال الجاحظ : «وطلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يحسن إلاّ غريبه، فرجعت إلى الأخفش فوجدته لا يتقن إلاّ إعرابه، فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا ينقل إلاّ ما اتصل بالأخبار وتعلق بالأيام والأنساب، فلم أظفر بما أردت إلاّ عند أدباء الكتاب كالحسن بن وهب ومحمد بن عبد الملك الزيات».

وهذه الشهادة لا تنفي عن اللغويين والنحاة والإخباريين علمَهم بالشعر، وقدرتهم على سبره ونقده، وإنما هي تصوير لمنازل النقاد وبيان لاختلاف درجاتهم في عمق النظر وإحاطته بكل جوانب هذا الفن.

فالرواة من أبرع الناس نفوذاً إلى المختار من الأقاويل الشعرية وأقدرهم على التفريق بينها والمقارنة بين وجوهها. ومن ثمَّ كان المتقدّمون من الشعراء في الغالب رواة. صرح بذلك القرطاجني في قوله كاشفاً عن مواقع المعاني في النفوس : «وأنت لا تجد شاعراً مجيداً إلاّ وقد لزم شاعراً آخر المدة الطويلة، وتعلّم منه قوانين النظم، واستفاد عنه الدربة في أنحاء التصاريف البلاغية، فقد كان كثير أخذ الشعر عن جميل، وأخذه جميل عن هدبة بن خشرم، وأخذه هدبة عن بشر بن أبي خازم؛ وكان الحطيئة قد أخذ علم الشعر عن زهير، وأخذه زهير عن أوس بن حجر. وكذلك جميع شعراء العرب المجيدين المشهورين.

ولا بدع بعد ذلك أن نرى رؤبة يعلي من قدر الرواية ويرفع شأنها حتى يبلغ براوي الشعر رتبة السحر في قوله:

لقد خشيت أن يكون ساحراً   راوية مرّاً ومرّاً شاعراً

وما الرئيُّ الذي ينسب إليه القدامى الإيحاء بالمنازع الجميلة في قول الشعر إلى صاحبه في اعتقادي إلاّ ما يستند إليه الشاعر منذ الحداثة أحياناً من واسع الرواية، وما يتخيَّره من محفوظ، يتأدّب به ويردِّده. وقد أثر عن بعض الشباب في الزمن الأول قوله ولعلّه يعني هذا :

إنّي وإن كنت صغيراً سنِّي   وكان في العين نبوٌّ عنّي

فإن شيطاني أمير الجن   يذهب بي في الشعر كل فن

حتّى يزيل عنِّي التظنّي

ولعلك ترى عدي بن الرقاع العاملي يستفيد من روايته، ويجمع إلى شاعريته الصنعة فيقول :

وقصيدة قد بتُّ أجمع بينها حتى أقوِّم ميلها وسنادها
نظر المثقِّف في كعوب قناته حتَّى يقيمَ ثقافُهُ مُنادَها
وعلمتُ حتى ما أسائل عالماً عن حرف واحدة لكي أزْدادها

أو تسمع لقول ذي الرمّة مفتخراً :

وشعرٍ قد أرقتُ له غريب أجنِّبه المسانَد والمُحالاً
فبتُّ أقيمه وأقدُّ منه قوافيَ لا أعُدُّ لها مثالاً

ولعلّ من أكثر الناس علماً بالشعر، ووقوفاً على مجاري القول فيه من كان له فيه معاناة، ومعه تجارب. وهؤلاء هم الشعراء المتقدّمون أنفسهم. فقد أثرت عن أبي تمام والمتنبي وابن الزيات والحسن بن وهب وغيرهم من الحذاق وصايا وتأمّلات تكشف عن بُعد غورهم، وجميل تصرفهم، وصحيح نظرهم، وكمال معرفتهم.

فمن ذلك قول محمد بن عبد الملك الزيات، الذي وصفه الجاحظ برقّة الشعر وعذوبته، ومعرفة الجيد منه، يُنوه بقدرة الحسن بن وهب على النظم وإبداعه في البيان :

ثبت البيان إذا تلعثم قائل أضحى شِكالاً للسان المطلق
لم يتَّبع شنعَ اللغات، ولا مشى رسف المقيَّد في حدود المنطق
في هذه خُبث الكلام، وهذه كالسور مضروباً له والخَندَق
يجني جنَاةَ النحل في أعلى الربا زهراً، ويشرع في الغدير المتأق

أنفَ البلاغة لا كمن هو حائرٌ مترددٌ في المرتَع المتفرِّق
عير تفرّقُ إن حداها غيرُه، ومتى يَسُقها وادعا يَستوسِق
ينشقُّ في ظُلَم المعاني أن دجت منه تباشير الكلام المشرق

ومن ذلك أيضاً قول البحتري يمدح ابن الزيات ويصف محاسنه الشعرية :

لتَفنّنت في الكتابة حتى عطّل الناس فنَّ عبد الحميد
في نظام من البلاغة ما شكّ أمرؤ أنه نظام فريد
وبديع كأنه الزهرُ الضاحك في رونق الربيع الجديد
ومعان لو ضُمِّنتْها القوافي هجّنت شعر جرول ولبيد
حزن مُستعمل الكلام اختيارا وتجنّبن ظلمة التعقيد
وركبنَ اللفظ القريب فأدركن به غاية المراد البعيد
مشرق في جوانب السمع ما يخلقه عوده على المستعيد

وقد حضر البحتري ذات يوم مجلس أبي عبيد الله بن عبد الله بن طاهر. فقال له : يا أبا عبادة، أمسلم بن الوليد أشعر أم أبو نواس. فقال له : أبو نواس لأنّه يتصرّف في كل طريق، ويتنوّع في كل مذهب، إن شاء جدّ وإن شاء هزل، ومسلم يلتزم طريقاً واحداً لا يتعدّاه، ويتحقّق مذهباً لا يتخطّاه، فقال أبو عبيد اللّه : إن أحمد بن يحيى ثعلباً لا يوافقك على هذا. فقال: أيها الأمير هذا ليس من علم ثعلب وأضرابه ممّن يحفظ الشعر ولا يقوله، وإنّما يعرف الشعر من دُفع إلى مضايقه. فقال وريت بك زنادي يا أبا عبادة لقد حكمت في عميك حكم أبي نواس في عميه جرير والفرزدق، فإنه سُئل عنهما ففضل جريراً. فقيل له إن أبا عبيدة لا يوافقك على هذا. فقال ليس هذا من علم أبي عبيدة، وإنما يعرفه من دفع إلى مضايق الشعر.

أما اللّغويون والنحّاة والكتّاب والأدباء، فقد تضمنت أكثر التصانيف من أمّهات الكتب الأدبية آراءهم النقدية وملاحظاتهم الفنّية الشعرية. فمن الخليل بن أحمد وابن السكيت وابن فارس وابن خالويه والسيرافي ومكي بن أبي طالب وأبي عبد الله المالقي وغيرهم إلى زمرة من الأئمّة في مجال الفكر والأدب والكتابة والشعر من أمثال الجاحظ والصاحب وابن العميد والآمدي وابن المعتز وسهل بن مالك وابن عميرة إلى أعلام من صيارفة القول اختصوا بالبلاغة والنقد كعبد القاهر والزمخشري والرازي والسكاكي وقدامة وابن رشيق وابن الأثير وابن سنان الخفاجي ونحوهم. وإن نظرة واحدة في كتبهم وما تضمّنته من أقوال شريفة، ومباحث عالية، وتحاليل دقيقة، ومقارنات عجيبة، لتشهد لهم بعلو المنزلة في هذا المضمار، وصحّة النظر، وقوة الحجة، فيما أبدوه من آراء، وصدر عنهم من أحكام.

ونحن إلى هذا الحدّ من الكلام عن النقد والبلاغة لنظل مطمئنين إلى مذاهب العرب في الشعر، معتزّين بما في أدب لغتنا من روائع فنّية وخصائص جمالية، حملها أصحاب المواهب إلى العالم، وحملها العالم عنهم في أشكال مختلفة من الشعر الغنائي والملحمي لم يعرف البشر مثلها حتى جعلوا الشعر سيمى العرب وخاصتهم، سواء منه المطبوع والمصنوع، أو المرتجل والمروّي، بحسب الظروف الملابسة للشاعر، والأطوار التاريخية التي يمر بها، والإيحاء البيئي المتمثل في البواعث والدوافع الحاملة على قول الشعر، والتجربة الشخصية التي تمازجها الفطرة وتسندها الملكة.

ومع حصول اليقين بذلك وقيام الشواهد عليه زاحمت الشعر العربي اتجاهات فكرية، وحاولت التعديل من ضوابطه وأحكامه بعض المذاهب النقدية اليونانية، وفارقت مناهجَه الأساسية الأصولية مساراتُ النظم الغربية المستحدثة في بلادنا في العصر الحاضر.

فأما الأولى فقد تزعمتها الشعوبية التي نعت على شعراء العربية عفويتهم وارتجالهم في النظم، مفضِّلة على خرائدهم كلامَ العجم وأشعارَ الفرس لما فيها من رويّة وإعمال فكر، ولكونها لا تصدر عن أعلام الشعر عندهم إلاّ بعد طول فكرة واجتهاد رأي، وطول خلوة ومشاورة ومعاينة، وجاعلة من محاسن العرب في شعرها عيوباً، ومن صور الشعر الجاهلي بخاصة نماذج للجمود والسطحية.

وهذا ما لم يقبله أئمة الأدب والنقد في لغتنا، وعارضه الجاحظ بوصفه للملكات والقدرات الشعرية والبيانية عند العرب قائلاً: «وإنما هو أن يصرف الشاعر وهمه إلى الكلام، وإلى رجَز يوم الخصام، أو بين يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صراعٍ أو في حرب ، فما هو إلاّ أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً. وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً. ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرِّسه أحداً من ولده. وكانوا أمّيين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلّفون. وكان الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع؛ وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، ويحتاجون إلى تدارس. وليس هم كمن حفظ علمَ غيره، واحتذى على كلام من كان قبله. فلم يحفظوا إلاّ ما علق بقلوبهم، والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب. وإن شيئاً هذا الذي في أيدينا جزء منه لبالمقدار الذي لا يعلمه إلاّ من أحاط بقطر السحاب وعدد التراب».

وأما الثانية وهي المذاهب الفلسفية النقدية اليونانية، فقد انتشرت في المجتمعات العربية من طريق الفارابي وابن سينا وابن رشد، بنقلهم كتاب فنِّ الشعر لأرسطو إلى العربية. ونحن لا نكاد نجزم بتأثّر عبد القاهر الجرجاني في آرائه البلاغية، وقدامة بن جعفر في نظرياته النقدية بالفكر الأرسطي، وإن زعموا أن صاحب كتاب نقد الشعر قد استوحى بعض الشيء من كتابي الخطابة

والشعر للمعلم الأول، كما أنه لا يمكننا الاعتداد في ذلك بعمل الفيلسوف الرياضي ابن الهيثم، وهو رسالته في صناع الشعر ممتزجة من اليوناني والعربي، وهي مفقودة، لعدم وقوفنا على ما يشهد بذلك في كتب البلاغة والنقد قبل القرن السابع.

وقد جاء في آخر ترجمة كتاب أرسطو لابن سينا قوله : «هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول. وقد بقي منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل. أما ها هنا فلنقتصر على هذا المبلغ».

ولنا في كلام الشيخ الرئيس ملحظان :

أولهما أن كتاب فنّ الشعر يقدّم وجهة النظر اليونانية في نقد الشعر، وهذا ما لسنا ملزمين به في توجهاتنا ودراساتنا لاختلاف اللغة العربية عن اليونانية، ولتباين الأذواق واختلاف الفنون الشعرية بين الشعبين اليوناني والعربي.

وثانيهما أن في هذه الكلمة القصيرة دعوةً للاستفادة من كتاب فنّ الشعر عند اليونان، وللأخذ بقوانين النظم التي تضمنتها كتب البلاغة والنقد عند العرب، توصلاً إلى ما يصلح أن يكون مادة لعلم الشعر المطلق، وبحسب ما بلغه هذا الفن في عصر ابن سينا من نضج وإمتاع.

وبهذا الاعتبار يكون صاحب منهاج البلغاء هو السباق إلى ذلك، والناشر للآراء اليونانية النقدية إلى جانب القواعد البلاغية والأحكام النقدية عند العرب. تدل على ذلك شهادات السابقين واللاّحقين.

قال الزركشي في معرض حديثه عن فني البيان والبديع من كتاب البرهان: «وقد صنف الناس في ذلك تصانيف كثيرة أجمعها ما جمعه شمس الدين بن

النقيب في مقدمة تفسيره، وما وضعه حازم الأندلسي في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء».

وقال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور عن المنهاج: «إن حازماً بتوجّهه إلى العلوم الحكمية يبحث فيه عن موقع البلاغة في طبيعة الإنسان، وعن الفرق بين الخطابة والشعر، وما يرجع إلى ذلك من ملاءمة النفوس ومنافرتها، ويرجع المعاني إلى متصوّرات أصيلة، ومتصوّرات دخيلة، ويتطلّع إلى استخلاص ماهية البلاغة المصطلح عليها في عصر من العصور، وعند قوم من الأقوام، من ماهية البلاغة المطلقة، معتمداً في ذلك علي أرسطاليس، ومقتدياً بأبي علي بن سينا فيما أدخله أبو علي على ذلك من آثار اجتهاده وولائد ابتداعه، ليجعل موضوع نظره وبحثه وتحصيله وتأصيله البلاغة العربية خاصة لما يوجد في شعر العرب من اختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظاً ومعنى».

وبما تدل عليه هذه الإشارات، ويشهد له كتاب المنهاج، نجد حازماً العالم المتكّن من فنون البلاغة والنقد جميعاً، يؤسّس مدرسة وينهج طريقة متميّزة «إذ كان، كما قال شيخنا العلاّمة محمد الفاضل ابن عاشور، ينفرد عن قافلة علماء البلاغة، جانحاً إلى طريق النظر الحكمي في موضوعهم، لينتهي به إلى موقف تأصيل: يُخرج به ما وراء البلاغة من البلاغة كما يخرج ما وراء الطبيعة من الطبيعة، بدون أن يأوي إلى قافلة الحكماء، إذ لا يريد أن يبقي النظريات معلقة غير مطبّقة، ولا أن يتركها مجرّدة مشاعة بين اللغة العربية واللغات الأخرى».

وهو بعد إمعان نظر، ودرس مستقص لوجوه التصرفات القولية في أنحاء الشعر لا ينساق مقلداً لأحد، ولا يُعرض عما تأصل لديه من قوانين البلاغة العربية، بل يعمد إلى الموازنة بين الشعر اليوناني والعربي، مستدركاً على قوانين النقد في كتاب فن الشعر قائلاً: «ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب، من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات

واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظا ومعنى، وتبحُّرَهم في أصناف المعاني، وحسن تصرّفهم في وضعها ووضع الألفاظ بإزائها، وفي إحكام مبانيها واقتراناتها، ولطف التفاتاتهم وتتميماتهم واستطراداتهم، وحسن مآخذهم ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل المخيّلة كيف شاءوا، لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية».

ويكرّر الموقف نفسه عند تفصيله القول في المحاكيات الشعرية التي تعتبر روح الشعر ولبه عند اليونانيين. ولما يراه من اختلاف بين صورها، وضيق وسعة في تصرفات القول فيها في الأدبين اليوناني والعربي، يعد ببحث ذلك بصورة خاصة في الشعر العربي، إذ يجب أن يوضع لهذه المحاكيات من القوانين أكثر ممّا وضعت الأوائل. ويعلّل استدراكه هذا بقوله:

«فإن الحكيم أرسطاليس، وإن كان اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه، ونبّه على عظيم منفعته، وتكلّم في قوانين عنه، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضاً محدودة في أوزان مخصوصة. ومدار جلّ أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها، يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع في الوجود، ويجعلون أحاديثها أمثالاً وأمثلة لما وقع في الوجود، وكانت لهم أيضاً أمثال في أشياء موجودة من أمثال كليلة ودمنة، ونحو ممّا ذكره النابغة من حديث الحية وصاحبها؛ وكانت لهم طريقة أيضاً، وهي كثيرة في أشعارهم، يذكرون فيها انتقال أمور الزمان وتصاريفه، وتنقل الدول وما تجري عليه أحوال الناس وتؤول إليه.

فأما غير هذه الطرق، فلم يكن لهم فيها كبير تصرّف، كتشبيه الأشياء بالأشياء. فإن شعر اليونانيين ليس فيه شيء منه، وإنما وقع في كلامهم التشبيه في الأفعال لا في ذوات الأفعال».

وبالرغم من موقف حازم هذا في منهاجه، من صاحب كتاب فنّ الشعر فيما اختلفت فيه الرؤية بين العرب واليونان، لا نجده يستبعد كل آراء أرسطو ونظرياته، ويأخذ بالكثير منها ويعمّقها، فينقل عنه في أربعة عشر موضعاً من كتابه مقولاته ونظرياته، معرفاً الشعر تعريفاً يختلف عن تعريف قدامة له، فلا يبقى عنده مجرّد كلام دال على معنى موزون ومقفى مثلما ذكر ذلك أبو الفرج في كتابه نقد الشعر، ولكن حقيقته تتطور لديه فتصبح أدق صورة، وأعمق دلالة على هذا الفن. ومن ثمَّ نجد حازماً يقول في تعريفه: « هو الكلام الموزون المقفى الذي من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكرِّه إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمّنه من حسن تخييل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها، أو متصورة بحسن هيأة تأليف الكلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته أو لمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكّد بما يقترن به من إغراب. فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوي انفعالها وتأثّرها».

ولإبراز ما تضمنته هذه الجملة الطويلة في تحديد ماهية الشعر، يفصل صاحب المنهاج القول في محركات الشعر والدوافع إليه، وضبط موضوعه وبحث أشكاله، غير غافل عن التماس الصورة التطبيقية لقواعده بذكر أمثلة من شعر أبي الطيب، ذي المعرفة الواسعة بالبلاغة وصاحب التجربة الشعرية الطويلة، أو بإيراد شواهد يختارها من شعر امرئ القيس وزهير والنابغة مرّة، ومن شعر جرير والفرزدق أخرى، كما يستشهد أحياناً بشعر أبي نواس وأبي تمام والبحتري وابن الرومي، وربما أورد من صور تطبيقاته أبياتاً لأعشى ميمون وابن أبي خازم وابن المعتز وابن الدراج وابن خفاجة.

ولا تنسيه طريقته هذه في العرض استعمال مصطلحات النقاد العرب، والرجوع إلى ما قرروه في كتب البلاغة والنقد والأدب، فيتأيد بمقولات الجاحظ والآمدي وقدامة والخفاجي، ويناقش بعضها أحياناً، مضيفاً إليها قوانين البلاغة

والنقد التي فصلها بإحكام في أقسام كتابه عند حديثه عن المعاني والمباني والأسلوب.

وهكذا، بالإضافة إلى ما قدمنا الإشارة إليه من اهتماماته النقدية، نجده في القسم الثالث من كتابه بعد الحديث عن الفطرة والموهبة والطبع والملكة الشعرية، يقارن بين منازل الشعراء بحسب قواهم الفكرية واهتداءاتهم الخاطرية التي تميز بينهم. ومن خلال بحثه للمباني يتعرّض للأوزان والأعاريض والقوافي في الشعر العربي، ويقسم البحور إلى بسيطة ومركبة، ولا يقف عند ما ضبطه الخليل من ذلك بل يتجاوزه فيقبل المولد والمستحدث من الأوزان كالدبيتي، ويظهر إعجابه به قائلاً: «لا بأس بالعمل عليه فإنه مستظرف ووضعه متناسب».

وإثر تقدير مدى إقبال الشعراء على الأوزان الشعرية وتفاوت اعتمادهم لسائرها، يقسّمها بحسب ما يجانس كل واحد منها من أغراض ومعان، وبحسب ما تقتضيه طبيعة الإيحاء الشعري. فالأوزان ليست على سواء في جواز التصرف فيها وظهور الافتتان بها.

وإلى جانب عنايته بالقافية وإيفائه حقها يلفت نظر الشعراء إلى لزوم بناء أشعارها على أساس مراعاة مقاطع الأبيات وأجزائها الأخيرة. ويتحدث عن التصريع والتحجيل، وعن طرق الإبداع في الاستهلال والتخلصات والاستطرادات، حتى إذا انتهى إلى الأسلوب بتفصيل القول في الطرق الشعرية ومآخذ الشعراء، ذكر ضروب الإمداد الشعري والإيحاء، ومذاهب الشعراء ومآخذهم في النظم، ليختم ذلك جميعه بتحديد وظيفة نقد الشعر وبيان المنهج المعتمد في المفاضلة بين الشعراء.

وإنما كان حازم يفعل ذلك كله ويبذل ما يبذله من جهد للتعريف بنقد الشعر المطلق والشعر العربي بخاصة لسببين اثنين :

أولهما تدارك ضعف الملكات في عصره بانصراف الناس عن أصول الصناعة، وجهلهم بماهيات المعاني وأنحاء وجودها ومواقعها وجهات التصرف فيها. وقد صرّح بهذه الظاهرة المرضية عند الأدباء في القرن السابع حيث قال: «لم يوجد في شعراء المشرق المتأخّرين منذ مائتي عام من نحا نحو الفحول، ولا من ذهب مذاهبهم في تأصيل مبادىء الكلام وإحكام وضعه وانتقاء مواده التي يجب نحته منها، فخرجوا بذلك عن مهيع الشعر ودخلوا في محض التكلم. هذا على كثرة المبدعين المتقدمين في الرعيل الأول من قدمائهم والحلية السابقة زماناً وإحساناً منهم».

وهو لإصلاح هذا الوضع، وللرفع من أهمية هذا الفن، وللفت النظر إلى مختلف الجوانب الجمالية المستقرة في الشعر والمودعة به، ينبه إلى الطرق الأساسية العربية مضيفاً إليها ما وعاه من قوانين الشعر المطلق في اليونانية وغيرها.

وثانيهما تلقين الشعراء أصول هذه الصناعة، وتثبيت قدراتهم، ورعاية ملكاتهم، والعناية بتثقيف طباعهم ومواهبهم.

ومن يتأمل ما قدمناه من الآراء والنظريات والشواهد والدلائل يجد متمثلاً فيها، من جهات مختلفة، الاتجاه الأصولي والوظيفي والتقعيدي للنقد والبلاغة، وإنما وقع الإلماع إلى ذلك من حين إلى آخر في هذا العرض لتتطلب التفصيلات من بعد في مظانها، وإن هذه المناهج البلاغية النقدية لتعيد إلى الذهن مقومات وأصول المدرستين الكلامية والأدبية التي فصّل القول فيها الشيخ أمين الخولي في كتابه مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، حيث جعل «الأولى متميزة بالتحديد اللفظي والروح الجدلية، والعناية بالتعريف الصحيح والحرص على القاعدة المحدّدة مع الإقلال من الشواهد والاعتماد على المقاييس الفلسفية من خلقيات وطبيعيات ونحوها، وعلى القواعد المنطقية في الحكم بحسن الكلام وجودته أو بقبحه ورداءته». وذكر مقابلها «الثانية القائمة على الإكثار المسرف

من الشواهد الأدبية نثراً وشعراً، مع الإقلال من التعاريف والقواعد والأقسام، وعلى الاعتماد في التقويم على الذوق الفني وحاسة الجمال أكثر من الاعتماد على الفلسفات المختلفة والمنطقيات».

وعلى غرار ما وضعه حازم من قوانين للشعر، وضبطه من قواعد، محاولاً الإفادة من مذاهب اليونان مع الحفاظ على الأصالة والالتزام بمقومات هذا الفن عند العرب في القرن السابع، ظهرت اتجاهات مماثلة مردها امتزاج الثقافات، وظهور المستشرقين الأولين في هذا المجال في تاريخ الأدب العربي وفنون القول فيه. فكانت لأمثال مرغوليوث، ونللينو وبروكلمان وكرنكو وأمثالهم نظريات وأفكار دفعوا إليها نصارى العرب من الأدباء والشعراء، وحملوا من ورائهم جمهرة من الكتاب العرب والمفكّرين على تغيير النظرة إلى البلاغة والإيحاء والتأليف والنظم. وهكذا ظهرت في القرن الماضي مدرسة جديدة حملت رايتها زمرة من النقاد والكتاب من بينها:

– نجيب حدّاد 1899 الذي نشر في مجلة البيان لإبراهيم اليازجي مقالاً بعنوان : «مقابلة بين الشعر العربي والشعر الأفرنجي».

– وروحي الخالدي المقدسي الذي أصدر سنة 1904 كتابه : «تاريخ علْم الأدب عند الأفرنج والعرب».

– وسليمان البستاني الذي اقترن اسمه بإلياذة هوميروس وترجمها إلى العربية شعراً، وقدم لها ببحث طويل، يعرّف بها ويضع الخطة لدراستها والنماذج التي اعتمدها للكشف عن مزايا الشعر، وتوجيه النظر إلى روائعه.

– وقسطاكي الحمصي الذي نشر له ابتداء من سنة 1907 إلى 1937 بحلب كتابه: « منهل الرواد في علم الانتقاد».

وكان على إثر هؤلاء جميعاً العقاد والمازني أصحاب الديوان، وميخائيل نعيمة وكتابه : «الغربال»، ومحمد حسين هيكل الذي جمع جملة مقالات في هذا الغرض نشرها في كتابه: «ثورة الأدب».

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، وتطوّر الشعر في عصرنا الحاضر في شكله وموضوعه، في منهجه وغايته، على خطٍّ موازٍ لتطوُّر مذاهب النقاد ومعاييرتقويمهم له. وكانت لذلك عدة أسباب أهمّها :

أولاً : انتشار مدرسة الاستشراق وظهورها في مختلف البلاد بفرنسا وإيطاليا وبريطانيا وألمانيا وإسبانيا وهولندا والاتحاد السوڤياتي والولايات المتحدة، واستهواؤها لجماهير من المهاجرين العرب والمفكّرين.

ثانياً : قيام الجامعات الغربية في مختلف العواصم الفكرية والعلْمية التي أصبحت مراكز استقطاب للطلاّب من العرب وغيرهم. وكذلك النوادي الأدبية، وأجهزة الإعلام المتعدّدة، والمهرجانات الشعرية ونحوها خارج البلاد العربية وداخلها.

ثالثاً : ظهور المصطلحات النقدية الأوروبية الأجنبية التي لم تكن معروفة في البلاد العربية، وصدور الدراسات المتنوعة في الأدب وفي فنون القول وبخاصة الشعر، واعتماد النقاد في كثير من البلاد وحتى العربية على الألسنية، ونقل الأشعار الغربية وترجمة دواوين أبرز أصحاب هذا الفن إلى اللغة العربية.

رابعاً : اتساع ثقافة النقاد والشعراء جميعاً بما جدّ في هذا العصر، في أطراف العالم من تيارات فكرية ومذاهب فنِّية، وأخذ رجال النقد بشتى العلوم في الاعتبار عند دراستهم للنصوص الشعرية وإخضاعهم إياها، ومن كتبها، للفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد والانتروبولوجيا ونحوها، ومحاولتهم ربط هذا الفنّ وآثاره الجديدة المستحدثة عند العرب بالمدارس الفكرية التي

انتشرت كتبها ومقالاتها، وتوفرت نماذجها وروائعها، وكثرت البحوث القائمة على دراستها وتعليل اتجاهاتها وبيان خصائصها وتطوراتها. وأصبحنا نقرأ شعراً آخر غير الذي تعوّدناه، ونجد النقاد بإزائه يضعون كل أثر أدبي في فن الشعر، في العالم، بموضعه الذي يليق به، منسوباً إلى جذوره الأصلية التي ينبع منها في التفكير الأوروبي، مميِّزين بين أنماطه وصوره.

فمن كلاسيكي يذكّر بالأصول اليونانية : الملحمة والمأساة والملهاة والأهاجي، وما تقوم على أساسه هذه الفنون من المحاكاة والتخييل، وبعمود الشعر وقوالبه وصيغه وأوزانه وقوافيه عند الجاهلين، ومن سار على غرارهم في العصور الإسلامية الأولى الموالية، وما تفرع عن هذه وتلك من أصناف قريبة ومشابهة.

ومن رومانطيقي يؤكّد صلته بمناهج جوته وشللر وشليجر وتلامذته، ويشكّل فيضاً تلقائياً لعواطف قوية.

ومن مذاهب تتّجه نحو المثالية تنقل لنا الطبيعة في صورتها الجميلة أو تقدّمها لنا في روائعها الشعرية مهذَّبة محسَّنة منتقاة، إلى مدارس تفرّق بين مصادر الصدق والواجب والجمال عند الشاعر، وهي العقل والضمير والنفس لديه، فتشكّل المبدأ الشعري المعلن عنه عند آلن أدغاربو. وتبرز أمثلة ذلك عند هوجو بحسّه المرهف، ورقّته المميّزة، وإيحاءاته وتلقينه المثل والأخلاق، وفي الألوان الرمزية التي نظفر بها في شعر مالارمي.

وهناك مدارس كثيرة أخرى تنازعها الشعراء وانتسبوا إليها في البلاد العربية وخارجها منها :

مدرسة الاستقباليين الذين يقعون كل صلة لهم بالماضي، في ثورة عنيفة ودعوة شديدة إلى المعاصرة والاستقبالية مثل مارينتي.

ومدرسة الإيماجيين من عشاق الصورة مثل هيوم وأزرا بوند.

والمذهب التعبيري الذي كان كما نعتوه: محاولة للهرب من البشاعة والآلام في الحياة، بالغوص تحت القشرة الظاهرية للأشياء التي تبدو متقلّبة تافهة، بحثاً عن قواعد الوجود وحقائقه الثابتة.

والمدرسة السريالية التي هدفها تغيير الحياة إطلاقاً، بخلق إنسان جديد يبحث عن الحرية المطلقة من طريق الخيال، ويثور على الحياة والفنّ. ومن أعلام هذه المدرسة جماعة «دادا» وأمثال بول إيلوار، وأرجون، وبريتون.

والمدرسة الواقعية الجديدة التي تغذّت بأفكار ومفاهيم ماركس وإنجلز.

وكذلك مدرسة الانعزاليين الذين انحرفوا عن الواقعية متأثّرين بالرمزية والفرودية، والذين يجدون في أحلامهم ما يصرفهم عن حقائق الوجود، أو يدعوهم إلى اكتشاف أرض بكر لم تدنّسها يد الصناعة، ولم تزرع بها النظم الحضارية شيئاً من المشكلات. وهؤلاء وأولئك يُعنون بالفرد خاصة، ويحاولون الغوص في أعماق النفس الإنسانية ومسارب اللاّشعور، مثل فاليري وبروست وإليوت.

ونحن متى تصوّرنا، بناء على ما تقدم، البيئة الفكرية الجديدة للشاعر العربي، وما يخضع له فيها من تيارات وتفاعلات مع الأدب العالمي من حوله، أمكننا أن ندرك بوضوح، ومن غير استغراب أو دهشة، المراحل التي مرّ بها الشعر عندنا في العصر الحاضر، والخصائص التي تتميّز بها المدارس الثلاثة التجديدية والرومانسية والجديدة التي توالت فيه أو وجدت به.

وقد ظهرت مدرسة التجديد أو المدرسة الإحيائية من أواسط القرن التاسع عشر في المشرق وفي المغرب، وهي باقية إلى اليوم في كثير من الأوساط الأدبية، لها سلطاتها على النفوس، كما لها مقوّماتها التي اعتدنا عليها.

ولعلّ من أئمة هذه المدرسة البارودي الذي إلى جانب ما وضعه من شعر وفاضت به قريحته من قصائد، أبى إلاّ أن يكون على سنن شيخه المرصفي، ويسير على منهج أبي تمام والبحتري، بجمعه لاختياراته الشعرية، التي تومىء إلى مذهبه، والتي يقدمها للمتأدبين في عصره، حتى يقووا على النظم، ويجدوا فيها النماذج الرائعة والأمثلة الرائقة للإبداع الفني في الشعر، فينهجون منهجها، ويرعون قوانين الشعر وقواعده، ويتمثّلون فيها السمات الجمالية لهذا الفن، ويتخلّصون بذلك من كل أسباب الضعف، كما يتخطّون العقبات التي تحول بينهم وبين ما بلغه المتقدّمون زماناً وإحساناً من شأو في هذا المضمار. والذي يتأكد الانتباه إليه هنا هو أن المدرسة التجديدية التي من أعلامها في المشرق رفاعة الطهطاوي وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم ومن جرى على طريقهم، حافظت أساساً على عمود الشعر القديم، وتناولت الأغراض التقليدية للنظم في مختلف المناسبات، ولزمت قوانين البلاغة وصور المحاكيات والتمثيل باللفظ المنتقى الأنيق، والمعنى البديع موشّى بأنواع التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية، وبالأوزان المناسبة في نغمها لأغراض الشعر، وبالقوافي الجيّدة التي يتم بها ما يطلب في الشعر، وخاصة الغنائي من موسيقى وإيقاع.

وقد كانت أشعار هذه المدرسة حماسية وطنية، عاطفية وجدانية، اجتماعية أخلاقية، حتى قال محمود سامي البارودي منوّها بهذا الاتجاه وبوظيفة الشعر: «لو لم يكن من حسنات الشعر إلاّ تهذيب وتدريب الأفهام، وتنبيه الخواطر إلى مكارم الأخلاق، لكان قد بلغ الغاية التي ليس وراءها لذي رغبة مسرح، وارتبأ الصهوة التي ليس دونها لذي همة مطمح».

وهي بذلك لم يمسها أي تغيير جذري في بنائها أو موضوعاتها إلاّ ما كان من استخدام شوقي لشعره استخداماً عجيباً في المسرحيات التي صاغها برويّة وإبداع.

أما المدرستان الرومانسية والجديدة فهما مختلفتان عن المدرسة التجديدية، والثانية منهما أشدّ اختلافاً عنها وأكثر بعداً منها.

وقد ظهرت الرومانسية في الأول على أيدي شعراء المهجر بأمريكا، ومن طريق شداة هذا المذهب بالمشرق العربي. وبدأ الشعر الرومانسي يتجه اتجاهه الجديد متأثراً بالشعر الغربي، وخاصة بالسونيته في الآداب الإنجليزية والفرنسية والإيطالية. وهو مباين في صياغته ومحتواه لما كان عليه الشعر عند العرب في السابق: أكثره مقطعات لا قصائد طوال، يقوم على أوزان مختلفة متغايرة كالموشحات والرباعيات والمُخمسات المسمّطات والمُزاوجات التي تكون بين استخدام البحر كاملاً أو مجزوءاً، ولا يعتمد القافية في الأكثر، وربما فارق هذا كلّه في الشعر المرسل الذي طلع علينا به عبد الرحمن شكري ودعا له. والشعر الرومانسي تعبير عن «الأنا» أي عن الفرد ذاته، لا يُعنى بالغير ولا يقال في المناسبات. وليست أغراضه الأغراض المعروفة المتداولة في الشعر العربي، ولكنه يتعمّق أسرار النفس، ويتحدث عمّا يجيش بها. فهو كما قال ميخائيل نعيمة: «تعبير عن حاجتنا إلى الإفصاح عمّا ينتابنا من العوامل النفسية من : رجاء ويأس، وفوز وإخفاق، وإيمان وشك، وحب وكره، ولذة وألم، وحزن وفرح، وخوف وطمأنينة، وكل ما يتراوح بين أقصى هذه العوامل وأدناها من الانفعالات والتأثُّرات».

وهو أيضاً لا يتخيّر لمقوماته الجمالية اللفظ الرصين أو الأنيق، ويبتعد كل البُعد عن المصادر التقليدية في تشكيل صورته الفنية، ويحرص على الوحدة العضوية للقصيد مع مجانبة صور المحاكيات التي كلف بها المتقدّمون، ووضعت من أجلها علوم البلاغة بفنونها المختلفة. ولعل من أجود ما يعبّر عن هذا المنزع هذا الأنموذج الشعري للمدرسة الرومانسية الذي نقتطعه من شعر علي محمود طه :

ياضفاف النيل باللّه، وياخضر الروابي

هل رأيتن على النهر فتى غضّ الإهاب

أسمر الجبهة، كالخمرة، في النور المذاب

سابحاً في زورق من صنع أحلام الشباب؟

إن يكن مرّ وحيّاً من بعيد أو قريب

فصفيه، وأعيدي وصفه، فهو حبيبي

ياحبيبي هذه ليلة حبّي

آه لو شاركتني أفراح قلبي

ووقفة بعد هذا العرض لخصائص ومميزات الشعر المعاصر في المدرستين التجديدية والرومانسية تجعلنا بدون شك نتلمّس أواصر القربى بينهما، وإن اختلفتا في الموضوع بعض الاختلاف، وتغيّر الشكل قليلاً في المدرسة الثانية عنه في المدرسة الأولى. وإننا لا نعدم مع ذلك المقوّم الأساسي للشعر العربي من الموسيقى والنغم والإيقاع التي يحدثها البيت وأشطاره وتفاعيله، ويبرز كاملاً رائعاً في القصيدة مع ما تتميز به التجديدية من حفاظ على القافية الخارجية وحتى الداخلية، ومن العناية بضروب التصريع وأشكال التناسق والتناغم بين أجزاء المنظومة الشعرية.

ولكننا من جهة أخرى نعتبر ما بدا في الشعر الرومانسي من طرافة وتنوع وتأثر بالمناهج المستحدثة في الغرب مدخلاً للمدرسة العصرية الجديدة، وتمهيداً لظهورها وانتشار آثارها، عُرف ذلك من عدد من الشعراء مثل توفيق البكري وعبد الرحمن شكري بمصر، وجميل صدقي الزهاوي بالعراق. وإن طورت الشعر

وخرجت به أوّل ما خرج من مجال النظم إلى مهيع النثر، حتى فقد الطوابع والخصائص النغمية للشعر العربي أو كادت تنمحي فيه انمحاء، فاعتبره العلماء بالشعر وفنونه أجنبياً عمّا قرّرته أصول النقد وتعارف عليه أهل الصناعة.

وهذا الشعر بفقدانه للمقومات النغمية الأساسية من مثل القافية التي توحّد بين كل أبيات القصيدة، وتحدث بينها تساوقاً وائتلافاً، تستريح عنده الأذن والنفس.

وبفقدان انقسام أبيات القصيدة إلى أشطار حتى لا أبيات ولا أشطار، ولكنها كتابة في سطور متوالية نقرأ فيها فقراً ومقالة نثرية لا منظومة شعرية.

وفقدان المعادلة النغمية بين تلك السطور، وورود هذه الصور والرسوم في أشكالها المتعاقبة، قصيرة وطويلة في القصيدة الواحدة، متفاوتة القصر والطول، حتى تنتهي أحياناً إلى كلمة واحدة في السطر الواحد، تنعدم فيه خاصية الشعر من الإنشاد له والتغنّي به، فلا يكون بعد ذلك إلاّ نصاً مقروءاً لا يحدث في النفس هزة ولا حركة ولا إطراباً.

وقد كتب لهذا الفن الذيوع، ولهذه الصيحة الجديدة في الشعر أن تغزو أطراف البلاد على أيدي عدد كبير من الشعراء الجدد أمثال عبد الرحمن الشرقاوي وصلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي وبدر شاكر السيّاب ونازك الملائكة وعبد الوهاب البياتي وكثير غيرهم. وواجهوا إنكاراً شديداً ومرّوا أول الأمر بمواقف صعبة جعلتهم يعتذرون ويعلّلون تغييراتهم بالحرص على الحداثة والجدّة في النظم، وبالبحث عن بناء جديد للقصيدة، وتجربة غير معطاة، وجماليات غير مسبقة، وبمحاولة البلوغ بالشعر المعاصر من حيث الجوهر والتشكيل إلى مستوى الشعر العالمي. وهكذا انتشر هذا اللون الجديد من الشعر بين الناس عامّة في البلاد العربية من منتصف القرن العشرين، وبخاصة

في الستينيات، وأصبحت المجلات والصحف عامرة به، ناقلة له، لا تكاد تنشر أدباً آخر أو تهتم بنمط من أنماط الشعر غيره.

وكان أنصار هذه المدرسة يتذرعون له بمبرّرات مختلفة: منها خلو الشعر اليوناني والروماني منذ القدم من القافية، وتحرّر الشعر الغربي على مرّ العصور منها، إلاّ في صور قليلة وأنماط محدودة معيّنة لديه كالإسكندري بقوافيه المتقابلة في الشعر الفرنسي وكصور من الشعر الغنائي في الأدب الإنجليزي. وإن طبيعة الشعر المرسل المتحرّر من القافية لم تفقد مسرحيات شكسبير الإبداع والإمتاع، كما لم تحل دون بلوغه الذروة في شعره وفنّه. ومن ثَمّ فهم يسّاءلون إلى متى يبقى القصيد العربي وحده مغلولاً بقيود القافية والوزن؟ ! ولِم تطلب القافية والنسب والموسيقية المتحدة دائماً في جميع أبيات القصيدة العربية ؟! ولِم الالتزام في هذا العصر بالتراث العربي القديم وحده ؟! .

ثم يقرّرون أن الإيقاع الشعري المتكامل ليس في الحقيقة قيمة ثابتة ذاتية، وإنما هو قيمة متحوّلة متغيرة.

وأن التراث لا ينبغي أن يكون مقصوراً على مفهومه العتيق عندنا، ولكنه يحتاج إلى نظرة أوسع تضم إليه تراث الإنسانية كلها، وموروث الآداب القديمة جميعِها من فينيقية ورومانية ويونانية وفارسية وفرعونية ونحوها.

وأن الحداثة لا بد أن تتّسع اليوم فتشمل كل شيء شعراً كان أو غير شعر لتواكب الحياة وتطوراتها، ونكون بحق متجاوبين مع كل ما يجري في عالمنا المعاصر.

ولا بدع أن تظهر هذه الاتجاهات بحكم اتساع الثقافة في عصرنا، وبسبب تعدّد التيارات والمناهج الفلسفية والفكرية التي تسيطر على الكُتّاب والشعراء جميعاً في هذا العالم.

وإنك لتجد الشاعر الآن في أيّة بقعة من الأرض، وبأيّ لسان يترجم عن آرائه ومشاعره، يقدم للناس نصوصاً جديدة لا يُعنى فيها بالطبيعة، ولا يلهو فيها بالتقنيات والفنيات، ولا يتحدث عن النفس والفرد، ولا يتناول الأغراض المحصورة والمواضيع الفرعية، ولكنه يهتم بالإنسان، وبقضايا المجتمع، وبمسيرة العالم.

وهو بهذه الاهتمامات التي يُدمج نفسه في دخائلها وأعماقها يصبح شعره منظومة لغوية وبنية فنّية، لا يخضع لمعايير القصيدة القديمة، ولا يتّجه بها إلى الجماهير، ولكن إلى الخاصة، مع سعيه الجاد إلى بلوغ مستوى متميّز يقرّبه من المنهجية العالمية. وهكذا يكون القيام بتحديد مسار الشعر العربي، وإحداث ثورة فنّية حقيقية فيه، أمراً ضرورياً ولازماً في مدرسة العشر الجديد، لكي يعاصر الشعر العربي الشعر العالمي، ويكون قادراً على استخدام أدوات تشكيل متطوّرة وراقية، تدل على إدراك جديد للفنّ وللواقع. وممّا يعبر عن هذا القصد قول صلاح عبد الصبور في كتابه «حياتي في الشعر» :

«ليست القصيدة المعاصرة مجموعة من الخواطر أو الصور أو المعلومات، ولكنها بناء متدامج الأجزاء، منظم تنظيماً صارماً، يومىء بالإرادة العاقلة والحساب الدقيق والوعي اليقظ ... كما يوحي أيضاً بالعفوية والتلقائية».

وإن هذا النمط من الشعر ليحتاج دون شك إلى نظرة نقدية جديدة في الدراسة، وإلى محاولة استلهام سمات الأعمال الأدبية فيه من داخلها. وهذه أشياء قد تتطلّب جهداً كبيراً وزمناً طويلاً. وصدق الدكتور إحسان عباس في قوله في نهاية رسالة فنّ الشعر:

«إن كل صورة منه لهي خلق جديد، لعلاقات جديدة ، في طريقة جديدة من التعبير، وكما أن مهمّة الشاعر ليست يسيرة، فإن مهمّة الناقد لا تقل عنها عسراً. وهي مهمة تشمل تفسير الجديد، وإعادة النظر في القديم. وليست هي

الاستحسان المؤقّت، ولا هي صرخات الإعجاب أو الاستنكار، وعسى أن يدرك ذلك النقاد».

وختاماً فإن هذا عرضُ خاطرٍ مكدود وزمن ضيّق محدود، بعُد الفكر فيه عن مجالات الأدب، والنقد بما توفرت عليه الاهتمامات من قضايا لا تمتّ لصناعة الشعر بصلة، أرجو أن يجد لديكم عذراً عن التقصير، وحسبي أني استجبت طلبكم فتلك غايتي، وعدت بهذه الإجابة إلى تفقد ما بقي لي من ولوع بعرائس الفكر وخرائد الشعر ونفحات الوجدان.

واللّه أحمد لكم أولاً وآخراً. وصلّى اللّه على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

مخاطر الطاقة النووية على البيئة العربية

صالح بكر الطيّار

مقدمــة

كان مؤتمر الأمم المتّحدة للبيئة والتنمية الذي عقد في يونيو 1992 في ريودي جانيرو بالبرازيل تعبيراً عن تزايد الاهتمام الدولي بحماية البيئة والتنمية المستدامة منذ أواخر السبعينيات وتنشيط جهود استخدام الموارد الطبيعية في خدمة النشاط الاقتصادي والتنمية الاجتماعية، ونذكر هنا تقرير الأمين العام السابق للأمم المتحدة إلى الجمعية العامّة للأمم المتحدة تحت إسم «خُطّة للتنمية» الذي تحدث فيه عن تخلل البيئة لكافّة أوجه التنمية البشرية شأنها في ذلك شأن السلام والاقتصاد والديموقراطية في الدول النامية والمتقدمة، فالتنمية والبيئة متكاملان، والبيئة مورد جوهري للتنمية.

إن النمو الاقتصادي والتلوّث الصناعي من أخطر التهديدات المحتملة للبيئة، كما أن الفقر هو التهديد الأكبر للمجتمع والبيئة في الدول النامية ويبدو حتى الآن أن الدول المتقدّمة هي القادرة وحدها على تحقيق مفهوم للتنمية المستدامة الذي يجمع في تكامل جيّد بين حماية البيئة والنمو الاقتصادي طويل الأمد، وبعبارة أخرى فهي التنمية التي تحقّق النمو الاقتصادي والاجتماعي وحماية البيئة بصورة مضطردة.

ومع أن خطوات رئيسية قد تمّت في مجال نزع السلاح خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات، إلاّ أن المساعدات الإنمائية الرسمية الموجّهة للدول النامية قد تراجعت وانخفضت بصورة خطيرة، وتزامن انخفاضها مع ازدياد حدّة النزاعات الإقليمية والحروب الأهلية في مناطق كالشرق الأوسط والبلقان ووسط إفريقيا وغيرها ممّا يتعارض مع جهود التنمية المستدامة ويؤدّي إلى استمرار تدهور البيئة العالمية وسوء الأحوال الاجتماعية والصحية في عدد كبير من دول العالم الثالث. وقد أدّت اتفاقية التجارة الدولية، وتحرير التجارة إلى مصاعب اقتصادية كبرى في أغلب هذه الدول، وأصبحت هناك ضرورة ملحّة لمراجعة العلاقات المتبادلة بين التجارة الحُرة والبيئة والتنمية، ولتنمية موارد مرفق البيئة العالمية – الذي أنشىء عام 1991 – لحماية البيئة العالمية بالاشتراك في تمويل بعض مشروعاتها في الدول النامية، وذلك إلى جانب المساعدات التي تقدّمها دول منظمة التعاون والتنمية. ومع ذلك كلّه فإن أعباء الديون الخارجية التي تثقل كاهل البلدان منخفضة الدخل تؤدّي إلى إبطاء مشروعات التنمية وإرجاء مشروعات حماية البيئة والتركيز على مطالب إعاشة المواطنين بالدرجة الأولى.

وتعتبر قضية نقل التكنولوجيا أهم محاور التقدم الاقتصادي للدول النامية وهي أيضاً من أهم جوانب حماية البيئة ولا تزال دول الشمال قليلة الاستجابة لمسائل تيسير نقل التكنولوجيا المتقدّمة إلى دول الجنوب كما أنها تضع قيوداً على صادرات الدول النامية وتدعوها بشدّة إلى احترام القواعد والمعايير البيئية، وهو مجال تحتاج فيه الدول النامية إلى معونة صادقة من الدول المتقدّمة والمنظمات الدولية.

وتعدّ الطاقة النووية من أخطر مصادر التلوّث الصناعي المحتملة، كما تعتبر الغازات الدفينة أهم مصادر التلوث الحالية ثم التصحر والجفاف وتلوث مصادر المياه.

الأسلحة النووية

إن الأسلحة النووية منذ بدء العصر النووي في 16 يوليو عام 1945 على يدي الولايات المتحدة الأمريكية وإلى سنين طويلة قادمة ستبقى مصدر التهديد النووي الأساسي للبيئة عالمياً وعربياً. وإذا كان الاستخدام الفعْلي للسلاح النووي قد اقتصر على ضربتي هيروشيما وناغازاكي اللتين وجهتهما الولايات المتحدة الأمريكية ضدّ اليابان لإجبارها على الاستسلام في 6-9 أغسطس/آب 1945، فإن تطوير الأسلحة النووية لا يزال مستمراً على قدم وساق حتى الآن وإن أُبرمت اتفاقيات دولية ثنائية ومتعدّدة الأطراف لنزع بعض أنواع الأسلحة النووية وتفكيكها وتدميرها أو استغلال وقودها النووي في الجوانب السلْمية لاستخدام الطاقة النووية.

ويذكر التاريخ أن أول قُنبلة نووية أطلقت في الساعة 15 : 8، يوم 6 أغسطس/آب 1945 من ارتفاع 31600 قدم من طائرة أمريكية طراز ب – 29 ذات سرعة 328 ميل/ساعة فوق مركز مدينة هيروشيما باليابان وهي ميناء يقع على دلتا نهر أوتا، وكان عدد سكّانها نحو ثلاثمائة ألف نسمة، وقد اختبر ارتفاع التفجير خصيصاً لإحداث أكبر قدر من التدمير الماديّ بموجة الضغط. وصاحب الانفجار وميض لامع من الضوء، وموجة شديدة من الحرارة امتد أثرها لأربعة أميال، وتلتها عاصفة هوائية عنيفة دمّرت المباني لمسافة ميلين تقريباً من مركز الانفجار، وتعطّلت كافة مرافق الماء والكهرباء والغاز والمواصلات والاتصالات ودمّرت محطّات الإطفاء والمستشفيات وأصبح أكثر من أربعة أميال مربّعة من هيروشيما كتلة من اللهب خلال عشرين دقيقة [1]. لقد استهدفت القُنبلة منطقة تدريب الجيش الثاني الياباني وما حولها من منشآت مدنية. وبلغ حجم الخسائر حوالي 60175 قتيلاً من المدنيين والعسكريين، وعدداً مماثلاً من الجرحى أصيب 16691 منهم بجروح خطيرة، أي أن نصف سكّان المدينة تقريباً أصبحوا خسائر فورية (أمواتاً أو جرحى). وفي خلال الأسابيع التالية أصبح كثير من الناس مرضى أو توفّوا بسبب التعرّض للإشعاع النووي. وشملت الخسائر الفورية –

260 طبيباً من أصل 300، و 1800 ممرضة من أصل 2400، وأغلب رجال الإطفاء. وفي مناسبة مرور خمسين عاماً على قنبلة هيروشيما أعلنت اليابان أن إجمالي ضحايا القنبلة من قتلى ومصابين ومرضى الإشعاع قد وصل إلى 726 246 فرداً، وتلوّثت آلاف الهكتارات من الأرض بالشعاع في منطقة انفجار القنبلة ومسار سحابتها المشعّة.

وبعد ثلاثة أيام من الهجوم على هيروشيما أعلن السوفييت الحرب على اليابان، وفي الساعة 11.2 يوم 9 أغسطس/آب 1945 تَمّ تفجير سلاح نووي آخر (الرجل السمين) فوق ميناء ناغازاكي الصناعي الذي قدر عدد سكّانه بمائتين وثلاثين ألف نسمة وتقع المدينة على سهل صغير يمتدّ إلى أودية ضيّقة نسبياً بين التلال وعلى ارتفاع 1000 قدم فوق سطح البحر، بينما كانت المنطقة الصناعية الكثيفة في وادي أراكامي على ارتفاع 2000 قدم، وفوق هذه المنطقة تَمّ تفجير القنبلة. وكنتيجة لذلك دمّرت مصانع ميتسوبيشي الحربية الضخمة ونجا المرفأ والمنطقتان التجارية والسكنية من الدمار الشديد بفضل الطبيعة الجبلية للمنطقة، فلقد كانت معظم البيوت مشيّدة في الوديان الضيّقة ممّا حماها من موجات الضغط.

وقد تحقّقت إنجازات جيّدة في مجال نزع السلاح النووي عبر الاتفاقيات الدولية منذ ديسمبر 1997، عند إبرام معاهدة إزالة القذائف المتوسّطة والأقصر مدى بين الاتحاد السوفييي السابق والولايات المتحدة الأمريكية. ثم جاء إبرام معاهدة ستارت -1، في 31 يوليو/تموز 1991 بين موسكو وواشنطن التي نصّت على خفض الأسلحة الاستراتيجية للدولتين بمقدار نحو 20 ٪ ممّا حقّق تفوّقاً أمريكياً على الروس يساوي 2355 رأساً وقنبلة نووية، وبدأ في يناير 1992 إخلاء الأسلحة التكتيكية من أوكرانيا وكازاخستان وروسيا البيضاء إلى جمهورية روسيا تمهيداً لتفكيكها وتدميرها.

ولقد امتد تطبيق معاهدة ستارت -1 على الجانب الأمريكي إلى خروج 10 غواصات مسلّحة بالصواريخ من طراز بوسيدون، وتخفيض درجة الاستعداد القتالي لصواريخ منيوتمان عابرة القارّات وإزالة عدد من الرؤوس والقواذف النووية من صوامعها في داكوتا الجنوبية وميسوري ومونتانا، كما تم تخفيض عدد أسلحة القاذفات النووية. وفي الجانب الروسي تم التخلّص حتى يوليو 1997 من 526 قاذف للصواريخ العابرة للقارّات، وعدد 2068 رأسا نووية، ومن 20 غواصة نووية، و302 قاذف للصواريخ الباليستيكية التي تطلق من الغواصات كما أخرج الروس 38 قاذفة ثقيلة من الخدمة. وقد اكتملت إزالة الرؤوس النووية من أوكرانيا في مارس 1994، ومن كازخستان في أبريل 1995، ومن روسيا البيضاء في نوفمبر1996، ونقل نحو 3300 رأس نووية استراتيجية إجمالاً إلى روسيا. وتم تدمير 66 صومعة للصواريخ من طراز SS-19، كما دمّرت كازاخستان 104 صومعة للصواريخ من طراز ss-18 العابرة للقارّات. وباختصار فقد انخفض ما كان يمتلكه الروس من رؤوس نووية في يوليو/تموز 1997 إلى 6736 رأساً.

وقد وقّعت روسيا والولايات المتحدة معاهدة ستارت -2 في 3 يناير 1993، وصدق عليها الكونغريس الأمريكي في 26 يناير 1996، ولكن الروس لم يصدقوا على ستارت – 2 حتى الآن بسبب موقف روسيا من مشاكل كوسوفو والعراق وتوسّع حلف الناتو – حلف شمال الأطلسي – شرقاً وحاجة روسيا إلى المزيد من الدعم الاقتصادي. وتنص ستارت – 2 على خفض الترسانة الاستراتيجية لكل من الولايات المتحدة وروسيا إلى 3500 رأس نووية في بداية عام 2003، ثم تم تأجيل موعد التنفيذ بمقتضى برتوكول ثنائي في شتنبر 1997 إلى نهاية عام 2007. وتحظر معاهدة ستارت – 2 الصواريخ الباليستيكية عابرة القارّات ذات الأعيرة الكبيرة، والصواريخ متعدّدة الرؤوس التي تطلق من قواعد أرضية مثل الصاروخ M H الأمريكي، كما تخرج بمقتضاه من الخدمة غواصات بوسيدون الحاملة للصاروخ ترايدنت – 1، ولكن رؤوس صواريخها سوف تستخدم في تسليح أسطول الأطلنطي بصواريخ ترايدنت – 2 .

وهكذا فقد حدثت تخفيضات كبرى في عدد الأسلحة النووية، وتغيرات عظيمة في أماكن فتح وتخزين الأسلحة والرؤوس النووية خلال العقدين الأخيرين، وقد زاد معدل انتشار الأسلحة النووية لدول النادي الذري، وتنفرد الولايات المتحدة الأمريكية بكونها الدولة النووية الوحيدة التي تفتح أسلحتها النووية خارج أراضيها.

ويمكننا استناداً إلى معلومات خدمات بحوث الكونغريس الأمريكي أن نقدر أن الدول الخمس النووية الكبرى، الولايات المتحدة الأمريكية، وروسيا، وبريطانيا، وفرنسا، والصين، قد امتلكت بنهاية عام 1997 نحو 36000 رأس وقنبلة نووية مخزنة في نحو 142 موقعاً على مستوى العالم، وتنفرد الولايات المتحدة الأمريكية بأنها تخزن رؤوسها النووية في أراضيها وفي سبع دول أوروبية ثم في إسرائيل. ومن بين هذه الرؤوس والقنابل هناك 19775 رأساً وقنبلة في درجة استعداد قتالي متقدمة. وهناك 14000 رأس وقنبلة تقريباً تنتظر التفكيك والتدمير أو إعادة استغلال وقودها النووي في أوجه أخرى. وسوف تتخلص واشنطن من 1350 رأس نووية قريباً لتحتفظ بعدد 10720 رأس نووية من تسعة أنواع بما يتفق ومعاهدة ستارت – 2.

وقد اتبع النهج الإقليمي إزاء نزع السلاح في أكثر من منطقة من العالم، ونذكر هنا معاهدة تيلانيلوكو المبرمة عام 1967 لإنشاء منطقة خالية من الأسلحة النووية في أمريكا اللاّتينية والبحر الكاريبي، ومعاهدة راروتونجا لإنشاء منطقة غير نووية في جنوب المحيط الهادي، ومعاهدة انتاركتيكا لتجريد منطقة القطب الجنوبي والمحيط المتجمد الجنوبي من السلاح.

التجارب النووية

أجرت الولايات المتحدة أولى تجاربها النووية عام 1945، وتلاها الاتحاد السوفييتي عام 1949 ثم المملكة المتحدة عام 1952، وفرنسا عام 1960 ثم الصين عام 1964 والهند عام 1974 وباكستان عام 1998.

وفي 10 سبتمبر1996 أقرت الجمعية العامّة للأمم المتحدة معاهدة الحظر الشامل للتجارب النووية بعد 2048 تجربة نووية في أعقاب الحرب العالمية الثانية في كافّة صور البيئة سواء في الجو أو في الفضاء الخارجي أو تحت سطح الماء أو تحت سطح الأرض (1032 أمريكية، و715 سوفييتية، و210 فرنسية، و45 بريطانية، 45 صينية، وواحدة هندية، وواحدة باكستانية).

ولا شك أن تساقط الغُبار الذري من التجارب التي جرت في الجو، وبوجه خاص في عقد الخمسينيات قد أثرت على البيئة على المستوى العالمي ووقعت حوادث عديدة حول مواقع التجارب وزادت من مخاطر التساقط الذري ووصول المواد المشعّة إلى الأنسجة الحيّة خلال سلسلة الغذاء. وقد قرّرت اللجنة العلْمية للأمم المتحدة حول آثار الإشعاع الذري UNSCEAR التي أسّست عام 1955 أن الطريقة الوحيدة لمنع مخاطر التساقط الذري هي منع كافّة التجارب النووية.

وفي عام 1963 اتفق الأمريكيون مع السوڤييت والبريطانيين على منع التجارب النووية في الجو والفضاء الخارجي وتحت سطح الماء، وسمحوا باستمرارها تحت سطح الأرض. ومع ذلك أجرت الولايات المتحدة الأمريكية وحدها 590 تجربة تحت سطح الأرض بين عامي 1963–1989، بينماأجرى السوڤييت 458 تجربة خلال نفس المدة، ولم تنضم فرنسا والصين إلى هذه المعاهدة للحظر الجزئي للتجارب النووية، وقد أجرت الصين آخر تجاربها في الجو عام 1980، وحتى يناير عام 1991 انضمت 117 دولة إلى المعاهدة.

ولقد كانت معاهدة الحظر الجزئي للتجارب النووية إنجازاً دولياً جيداً في مجال الحد من الأسلحة النووية، وقد ساعدت على إبرام معاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية وتقليل درجة التلوّث الإشعاعي. وفي عام 1974 وقعت واشنطن وموسكو معاهدة الحدّ من تجارب الأسلحة النووية تحت سطح الأرض التي تمنع تجاوز عيار 150 كيلو طن وتحدّد مناطق بعينها لإجراء التجارب. وفي عام 1976 أبرم البلدان معاهدة التفجيرات النووية تحت سطح الأرض للأغراض السلمية،

والتي نصّت كذلك على عدم تجاوز عيار 150 كيلو طن مع تبادل مراقبة التفجيرات النووية السلمية [2].

وإذا كانت الدول التي انضمّت إلى معاهدة الحظر الشامل للتجارب النووية قد بلغت 158 دولة بنهاية عام 1996 فإن الجهود لا تزال مطلوبة لتطوير نظام مراقبة سيزمي عالمي لمراقبة الاهتزازات الأرضية الناتجة عن التجارب النووية إلى جانب الاستفادة المثلى من معلومات منظمة الأحوال الجوية الدولية W M O، ومن مراكز معلومات دولية تجمع وتحلل المعلومات السيزمية والمناخية وترصد كافة التفجيرات النووية الحربية والسلمية، فلا تزال هناك دول لم تنضم بعد إلى معاهدة الحظر الشامل للتجارب النووية.

ومن الضروري بناء نظام لرصد التفجيرات النووية التجريبية بواسطة الأقمار الصناعية للتصوير الجوّي، والرادارية، التي يمكن أن تقوم بتشغيلها وكالة دولية للرصد بواسطة الأقمار الصناعية التي تعمل بكفاءة ليلاً ونهاراً وفي كافّة الظروف الجوية لرصد التفجيرات النووية الحربية والسلْميــة.

الحـوادث النوويــة

إن حادث مفاعل القوى الأوكراني في تشيرنوبيل هو أخطر حادث تعرضت له محطّة قوى نووية منذ بدء العصر النووي، نتيجة خلل أصاب دورة التبريد في المفاعل الذي كان يعاني من القصور في إجراءات الأمن الصناعي، وقد أدّى الحادث إلى قذف 190 طناً من الوقود النووي (اليورانيوم – 235) المغلف بالزركونيوم من قلب المفاعل إلى الجو مع نواتج الانشطار، ومادة الجرافيت التي تقوم بدور المهدىء بينما يقوم الماء بدور المبرد من الخارج. إن كارثة تشيرنوبيل كانت ذات أبعاد كونية غير مسبوقة، وإذا كانت ضربتا هيروشيما وناغازاكي تفتقران إلى العامل الأخلاقي، فإن انفجار تشيرنوبيل في 26 أبريل / نيسان

1986 يعبر عن اضطراب تكنولوجي خطير في تشغيل المفاعل أدى إلى كارثة بيئية لوثت الأرض لسنوات طويلة قادمة بالمواد المشعّة وأدّت إلى وفاة الآلاف بالمرض الشعاعي الحاد والصدمات النفسية. ودعا العلماء بعد الكارثة إلى إنشاء علم جديد يسمّى بعلم الكوارث Catastrophology لمواجهة الكوارث الكونية ماديّاً وطبّياً وسيكولوجياً. لقد تلوثت الأرض والمنازل والأشجار والمياه في تشيرنوبيل، وخلت البلدة من سكانها بعد الانفجار. وقد جاء الانفجار نتيجة سلسلة من الأخطاء بدأت بقبول مواد تغطية لمستودع الوقود النووي للمفاعل الخامس – تحت الإنشاء في تشيرنوبيل – تخالف المواصفات الفنّية القياسية الضرورية. أما المفاعل الرابع الذي احترق في محطّة تشيرنوبيل فقد كان من طراز قديم من المفاعلات هو «رب م ك – 1000» وقدرته ألف ميغاواط [3]، ويفتقر إلى قبّة وقائية خرسانية كالمفاعلات الغربية. وقد أدّى ارتفاع درجة حرارة المفاعل إلى تكون مادة كاربيد اليورانيوم واحتراق المفاعل وتكون سحابة مشعة حركتها الرياح العليا لتغطي بولندا ورومانيا والدول الإسكندناقية وألمانيا وفرنسا وجنوب إيطاليا، وتفاقم الخطر مع هطول الأمطار في هذه الدول. وقد اضطر السوفييت إلى تهجير أكثر من مائة ألف مواطن في دائرة نصف قطرها 32 كم حول المفاعل، وإلى ردم المفاعل المحترق بإلقاء كمّيات ضخمة من الرمال المبلّلة المختلطة بالرصاص واليورون بواسطة الطائرات العمودية، كما أقاموا حاجزاً خرسانياً حول قلب المفاعل غرز تحت سطح الأرض حتى عمق 30 متراً لمنع تسرّب الإشعاع مع ملء الفراغ تحت قلب المفاعل بالنيتروجين المسيل.

وقد سبق أن وقع حادث محدود في المفاعل النووي الأمريكي «ثري مايلز إيلاند» عام 1979 في ولاية بنسلفانيا، لكن القبة الخرسانية الوقائية منعت تسرّب الإشعاعات، كما وقعت حوادث أخرى محدودة في المفاعلات البريطانية والألمانية والفرنسية.

في الساعة 00 : 6 يوم 26 يونيو/حزيران 1989 أصدر مركز الاستشعار والإنقاذ العسكري والمدني النرويجي في مدينة بودو– التي تقع على الساحل

الشرقي لبحر النرويج وعلى مسافة 80 كلم شمال الدائرة القطبية الشمالية - إشارة إنذار بأن غواصة سوفيتية من طراز «أريكو-2» تعرّضت لانفجار محدود في عرض بحر النرويج، وأن سحابة عظيمة من الدخان الكثيف ترتفع على بعد104 كلم من الساحل الشمالي للنرويج. وكان سبب الحادث انفجار الصمّامات في وحدة التبريد الخاصة بالمفاعل النووي للغواصة ممّا أدّى إلى حريق وتسرّب إشعاعي، وتعرض بعض أفراد طاقم الغواصة لإصابات متنوّعة كان بعضها بسبب التلوّث الإشعاعي. وقد اقتضى إنقاذ الغواصة التي كانت تحمل 8 صواريخ نووية من طراز SS-N-8 على الأرجح طفو الغواصة وتخلصها من الصواريخ الثمانية التي استقرت في قاع البحر.

والمرجح أنه ترقد الآن في قيعان المحيطات والبحار نحو 40-48 رأساً وقنبلة نووية. ورغم أنه لا يمكن لقنبلة أو رأس نووية أن تنفجر دون شفرة التفجير الخاصة بها، فإن أخطار التسرّب الشعاعي قائمة بفعل تأثيرات الصدإ والتآكل وضغط المياه وحركة التيارات المائية. وقد أبرمت في 11 فبراير/شباط 1971 معاهدة حظر استخدام قاع البحر في وضع ذخائر(ألغام) نووية.

مفاعلات الطاقة النووية

في عام 1986 كان عدد مفاعلات الطاقة النووية 345 مفاعلاً، ثم زاد إلى 437 مفاعلاً بنهاية عام 1997 تنتج 352 ألف ميغاوات من الكهرباء سنوياً. وتأتي الولايات المتحدة الأمريكية في مقدّمة الدول المنتجة للطاقة الكهرونووية، وهي تملك 107 مفاعلات، وتليها فرنسا التي تملك 59 مفاعلاً ثم اليابان ضحية قنبلتي هيروشيما وناغازاكي التي تملك حالياً 54 مفاعل قوى نووياً، وبعد ذلك تأتي بريطانيا التي تملك 35 مفاعلاً ثم روسيا وألمانيا وكندا ودول أخرى تمتدّ من البرازيل وباكستان وهولندا ورومانيا التي تمتلك كل منها مفاعلاً واحداً بلغت قدرته 125 ميغاوات في باكستان، و650 ميغاوات في رومانيا.

ونذكر هنا أن الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا واليابان تملك نصف مفاعلات القوى النووية في العالم وتنتج أكثر من 50 ٪ من طاقة المفاعلات النووية لتوليد الطاقة على مستوى العالم، وقد تم بناء 65 مفاعلاً نووياً بعد حادث مفاعل تشيرنوبيل عام 1986، وهناك حالياً 48 مفاعلا نوويا تحت الإنشاء، وقد روعي فيها جميعاً تطوير طرز المفاعلات النووية بما يحقق متطلّبات الأمان النووي، وهنا يمكن أن نشير إلى أفضلية :

أ- المفاعلات التي تعمل باليورانيوم الطبيعي كوقود، والماء الثقيل كمبرّد ومهدىء، فهي تصلح لإنتاج الكهرباء وتحلية مياه البحر إذا أقيمت على شواطىء البحرين المتوسط والأحمر أو الخليج العربي.

ب - المفاعلات التي تعمل بالماء الثقيل كمهدىء والماء الخفيف كمبرّد.

ج - مفاعلات الماء الخفيف المضغوط.

28 - ولا بدّ من تظافر الجهود الدولية لتطوير نظم الأمان النووي خاصة أن بعض الدول كفرنسا تعتمد على مفاعلات الطاقة النووية في توليد 65 ٪ من احتياجاتها من الكهرباء ولم يعد مقبولاً استخدام طرز المفاعلات التي تستعمل الجرافيت كمهدىء لسرعة النيوترونات (مثل مفاعل تشيرنوبيل)، أو إنشاء مفاعلات بغير قبّة خرسانية سميكة لقلب المفاعل النووي.

وليس هناك أدنى جدل قانوني أو إنساني في ضرورة تحريم استخدام الطاقة النووية للأغراض العسكرية مع وجوب الاستمرار في تقويم برامج إنتاج الطاقة الكهرونووية سواء في جانب التكلفة الاقتصادية عند مقارنتها بالوقود النمطي «كالبترول أو الغاز الطبيعي» أو بمصادر الطاقة الجديدة والمتجدّدة. ولا يقتصر الأمر على دراسة الجدوى الاقتصادية للمحطّات النووية والحرارية، بل إن هناك خطورة بالغة لمشكلة معالجة النفايات النووية ومخلّفات الانشطار النووي في

قلب المفاعل والتخلص منها. ولم يعد كافياً لحماية البيئة وضع النفايات النووية في مكعّبات خرسانية ضخمة على بعد مئات الكيلومترات من الشواطىء المأهولة بالسكان، فقد بدأت بعض أنواع الأملاح الذائبة في مياه المحيطات العميقة تتحوّل إلى نظائر مشعة تؤثّر على الثروات المائية في قاع المحيط. وهكذا بدأ التحوّل إلى دفن مكعّبات النفايات النووية في كهوف ملحية غائرة داخل المناطق الجبلية، إلاّ أن بعض الجبال بدأت تتشقّق نتيجة شدّة الحرارة المنبعثة من النفايات النووية، وأصبح ضرورياً توفير تهوية صناعية للمغارات والكهوف الملحية. والخطير للغاية أن بعض الدول المتقدمة تتجه إلى بعض الدول الإفريقية الفقيرة لتؤجر مستودعات لنفاياتها النووية في أراضيها برغم المخاطر الكبرى لهذه النفايات على التربة والمياه الجوفية.

التهديدات النووية للمنطقة العربية

لم تعد إسرائيل مصدر التهديد النووي الوحيد للدول العربية، وإن ظلّت مصدر التهديد الرئيسي والمستمر للأمن القومي العربي، وأصبح على النظام الإقليمي العربي مواجهة القوى النووية المحتملة لأطراف كإيران والهند من دول الجوار الجغرافي أو حزام الأمن المحيط بالمنطقة العربية. كما يبدو أن من الضروري العمل في الحاضر والمستقبل المنظور لاستقطاب أو تحييد القوتين النوويتين والصاروخيتين لإيران وباكستان بما يخدم جزئياً إصلاح الخلل في توازن القوى العربي – الإسرائيلي إلى حين استكمال مصادر القوة الذاتية العربية على المستوى الاستراتيجي. كما أن الطرادات وحاملات الطائرات والغواصات النووية التي تعمل في بحار المنطقة، وبخاصة البحرين الأحمر والمتوسط وبحر العرب تمثل تهديداً نووياً غير مباشر للبيئة العربية.

التهديد الإسرائيلي

أ - أقامت المؤسسة العسكرية الصهيونية دولة إسرائيل في قلب العالم العربي مستندة إلى فلسفة القوة والدعم الخارجي لبرنامجها النووي الذي بدأ في يونيو 1952 وبمعونة تكنولوجية أمريكية وفرنسية انصبّت على بناء المفاعلات النووية. ويعتبر مفاعل ديمونة الذي يقع على مسافة 19 ميل جنوب شرقي بئر سبع ركيزة البرنامج النووي الإسرائيلي، وقد تطورت قدرة هذا المفاعل تباعاً من 26 ميغاوات عام 1956 إلى 150 ميغاوات عام 1985.

وقد استطاعت إسرائيل إنتاج اليورانيوم عام 1961 وحقّقت الاكتفاء الذاتي منه «الكعكة الصفراء» عام 1981، ثم بدأت إنتاج البلوتونيوم - 239 اعتباراً من عام 1982 وذلك بفضل استخلاص البلوتونيوم من الوقود النووي المحترق في مفاعل ديمونة بدرجة نقاء تصل إلى 90 ٪. وقد امتلكت إسرائيل مكوّنات 5-6 قنابل نووية عشية حرب أكتوبر. وقد رفعت إسرائيل درجة استعدادها النووي يوم 8 أكتوبر 1973 بعد فشل ضرباتها المضادة للقوات المصرية التي اقتحمت خط بارليف وأخذت في التقدم شرقاً، وطلب موشي دايان من هنري كسينجر إنقاذ إسرائيل وإلاّ اضطرت إلى استخدام «الملاذ الأخير» وهو السلاح النووي لإنقاذ «المعبد الثالث»، وقد استجابت واشنطن لهذا الطلب وبدأ الجسر الجوي الأمريكي إلى إسرائيل وسيناء مباشرة لإنقاذ القوات الإسرائيلية في مسرح الحرب في سيناء. ووقعت حادثة الابتزاز النووي الثانية بعد حرب أكتوبر يوم 10 يناير 1973 حين أعلنت إسرائيل للمرة الثانية رفع حالة استعدادها النووي للحالة القصوى بعد أن اقترب موعد تمام استعداد القوات المصرية لتصفية القوات الإسرائيلية في ثغرة الدفرسوار غرب القناة طبقاً للخطّة «شامل» التي صادق عليها الرئيس أنور السادات يوم 24 ديسمبر 1973. وتدخلت الولايات المتحدة وفرضت اتفاق الفصل الأول بين القوات المصرية والإسرائيلية يوم 18 يناير بعد ثمانية أيام من التهديد النووي الإسرائيلي.

ب – جاء إدوارد تيلر – أبو القنبلة الحرارية المسماة بالهيدروجينية – إلى إسرائيل في عام 1986 ليقدم خبراته في مجال الاندماج النووي وإنتاج القنابل النيترونية وهي نوع من أسلحة الإشعاع المكثف.

ج – مارست إسرائيل حالة الابتزاز النووي الثالثة حين رفعت حالة استعدادها النووي إلى الحالة القصوى في 20 يناير 1991 بعد بدء حرب الخليج الثانية بثلاثة أيام وتعرض إسرائيل لقصف أوغارات فردية من صواريخ سكود العراقية، ولقد تعهدت واشنطن لإسرائيل بضرب العراق بالأسلحة النووية التكتيكية صغيرة العيار إذا استخدم حاكم العراق صواريخ سكود ذات رؤوس كيميائية ضدّ المدن والمنشآت الإسرائيلية. كما التزمت واشنطن بسرعة تدمير صواريخ العراق أرض – أرض الثابتة والمتحركة. ولقد كان رئيس وزراء إسرائيل الأسبق إسحق رابين جازماً وصريحاً عندما أعلن في جامعة حيفا يوم 5 حزيران/يونيو 1991 إن «لدى إسرائيل أسلحة نووية، وأسلحة دمار شامل قادرة على إبادة أية دولة في المنطقة تعتدي على إسرائيل».

د – تمتلك إسرائيل وفقاً لمصادر خاصة عالية المصداقية 113 – 151 قنبلة ورأس نووية، وعدداً من القنابل والرؤوس النووية التي تقل عن واحد كيلو طن وتصل إلى حدود 20 كيلو طن تستخدمها الطائرات والصواريخ والغواصات والمدفعية النووية.

هـ – شارك الإسرائيليون في جميع التجارب النووية التي أجرتها فرنسا في الصحراء الجزائرية بين عامي 1960 و 1964، كما اشتركوا مع جنوب إفريقيا في تجربة نووية جرت في جنوب المحيط الهندي في 22 سبتمبر 1979، وتلا ذلك إنشاء قاعدة للتجارب النووية الإسرائيلية في جزيرة ماريون بجنوب إفريقيا. والأخطر من ذلك أن من يمتلك تكنولوجيا التخفيض المقارن في التجارب النووية

يمكنه إجـراء مـثل هـذه التـجـارب تحت سطح الأرض في النقب دون أن يتم اكتشافها بواسطة السيزموجراف أو التنصت الإلكتروني، إذ يتم التركيز على عيار 1 كيلو طن أو أقل، وإتمام التفجير النووي على عمق في حدود ألف متر تحت سطح الأرض في تجويف كبير يمتصّ الصدمة، وقد طبقت جنوب إفريقيا هذا الأسلوب في صحراء كالاهاري، وهو ما نرجحه بينما نستبعد ما تردّد عن إجراء إسرائيل لبضع تفجيرات ذرية تجريبية أسفل مياه خليج العقبة.

و – تتشكّل القوة النووية الإسرائيلية من سرب طائرات ف – 15، وف – 16 مختلطة، وعدد 2 من وحدة صواريخ مختلطة من طرازي لانس الأمريكي وأريحا الإسرائيلي، ولواء غواصات طراز 209 دولفين ألمانية الطراز وقادرة على إطلاق صواريخ كروز ذات رؤوس نووية، ثم كتيبة مدفعية نووية لإطلاق دانات البلوتونيوم.

ز – بذلك تنفرد إسرائيل إذن باحتكار القدرة النووية العسكرية على المستويات الاستراتيجية والتعبوية والتكتيكية، وتحرص إسرائيل على احتكار السلاح النووي في المنطقة العربية وتهدد بمنع أية دولة عربية من تنفيذ برنامج نووي عسكري بالضربات الوقائية كما سبق وأن فعلت ذلك مع العراق عام 1980 ضدّ مفاعل تموز النووي. وترفض إسرائيل الاكتفاء بالضمانات الأمنية سواء كانت مظلة نووية كالمظلة النووية الأمريكية فوق اليابان وبعض دول جنوب شرقي آسيا، أو تهدئات متبادلة مع دول التهديد المحتمل لإسرائيل بعدم البدء باستخدام الأسلحة النووية في الصراعات الإقليمية المسلّحة المحتملة. ولا تزال إسرائيل ترفض الانضمام إلى معاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية المبرمة في أول يوليو/تموز عام 1968 والتي تقرّر المد النهائي لها لعام 1995. وترفض إسرائيل بشدة الانضمام إلى أية اتفاقية لإقامة منطقة خالية من الأسلحة النووية أو من أسلحة الدمار الشامل مع الدول العربية قبل إبرام التسوية السياسية النهائية مع الفلسطينيين وسوريا ولبنان. وتحتفظ إسرائيل بالقدرة النووية العسكرية وتطورها حتى عام 2005 كحدّ أدنى، وترفض التوقف عن إنتاج أسلحة نووية جديدة،

وتطوير دورة الوقود النووي ما لم تقبل الدول العربية نزع أسلحتها الكيميائية والبيولوجية. وتستخدم إسرائيل مرحلياً سياسة السلام النووي لفرض شروط التسوية على السلطة الفلسطينية وسوريا ولبنان، ولمنع دول الجوار والعمق العربي من التدخل في فلسطين.

ح – تحاول إسرائيل تحقيق النقلة الحضارية الكبرى في المجال النووي بإقامة محطّات القوى النووية معتمدة على الإمكانات الذاتية لتوليد الطاقة الكهربائية وتحلية مياه البحر وإنتاج نظير البلوتونيوم – 239، وذلك باستخدام مفاعلات الديوتيريوم واليورانيوم ISDU في السهل الساحلي الإسرائيلي في الأسبقية الأولى، ثم في النقب كأسبقية ثانية، وبخاصة في «شيفتا» شرق العوجة المصرية. ونذكر هنا أن إسرائيل تجد دعماً في مجال محطات القوى النووية منذ أواخر السبعينيات بينما تراجعت الولايات المتحدة الأمريكية عن وعودها لمصر بتمويل محطة البضعة النووية أو لإيران باستكمال برامجها للتطبيقات السلمية للطاقة النووية (بعد الثورة الإيرانية).

ط – ونشير هنا إلى بعض حوادث التسرّب الإشعاعي من مستودعات دفن نفايات مفاعل ديمونة التي بدأت على نطاق محدود في مارس 1996، وبعض هذه المستودعات أقيمت على عمق كيلو متر واحد قرب الحدود بين مصر وإسرائيل. ولا شك أن مفاعل ديمونة قد تقادم عمره مما يجعله عرضة لمخاطر الهزّات الأرضية التي تزيد شدّتها عن 6 درجات بمقياس ريختر. ويبدو أن اليهود لا يعطون العناية الكافية لمعالجة النفايات المشعّة لمفاعل ديمونة، وتركيز المواد السائلة منها وتحويلها إلى مواد صلبة توضع في قوالب زجاجية أو أسمنتية قبل تخزينها في صناديق من الرصاص تغلف بألواح من الصلب قبل دفنها في مواقع أرضية تتّسم بالثبات البيولوجي أو في مناجم الملح القديمة أو الكهوف الملحيّة.

البرنامج النووي الإيراني

أ- أعادت إيران تشغيل مركز أمير أباد للبحوث النووية في طهران، ومركز أصفهان للبحوث النووية الذي أقيم بالخبرة الفرنسية عام 1975.

ب - بدأت إيران برنامجاً نووياً نشطاً لاكتساب تكنولوجيا التطبيقات السلمية للطاقة النووية منذ عام 1987 بمعونة تكنولوجية ألمانية (شركة KWU) وأرجنتينية (شركة ENACE)، كما بدأ تعاون علْمي محدود مع اليابان وباكستان وتايلاند، كما استقطبت إيران عدداً من علماء كازاخستان النوويين.

ج - وقّعت الصين وإيران في 21 فبراير/شباط 1993 اتفاقاً لتوريد مفاعلين نويين لتوليد الطاقة الكهربائية قدرة كل منهما حوالي 300 ميجاوات يقامان في خوزستان (عربستان) بتكلفة تبلغ نحو 800 مليون دولار، مع المعاونة الصينية المباشرة في تكنولوجيا فصل النظائر المشعة بواسطة الليزر.

د - خصّصت إيران لمحطّة بوشهر عام 1995 نحو 850 مليون دولار، وسيقوم الروس ببناء مفاعلين بالماء الخفيف في هذه المحطّة طبقاً لاتفاق أبرم بين البلدين في 8 يناير 1995، وينتهي بناء المفاعل الأول في بوشهر عام 2000، ويشتمل التعاون الروسي الإيراني إقامة محطّة طاقة نووية ذات مفاعلين قدرة كل منهما 440 ميغاوات في جورجان.

هـ - وهكذا يركز الإيرانيون على التطبيقات السلمية للطاقة النووية، ويخضعون لاتفاقية الضمانات الخاصّة بالوكالة الدولية للطاقة الذرية منذ عام 1973، ويستهدف الإيرانيون إلى إنتاج 20 ٪ من احتياجاتهم من الكهرباء بواسطة المحطّات الكهرونووية عام 2005.

و - لا توجد شواهد مؤكّدة على توجهات إيران لامتلاك قدرة نووية تكتيكية قبل نهاية عام 2002 كما ورد في الإعلام الإيراني، بينما يمضي برنامج الصواريخ متوسّطة المدى شهاب - 3، وشهاب - 4 بنجاح واضح بالتعاون مع الخبرات الكورية.

التهديد النووي الهندي

أ – الهند قوة إقليمية كبرى في جنوب آسيا، ولها تطلّعات حالياً إلى تبوؤ مكانة عالمية متميّزة باعتبار أنها تشكّل أكبر مجتمع بشري – سكاّني – في العالم بعد الصين. ومن ثم فهي تطالب بمقعد دائم في مجلس الأمن، وبدعم دورها الإقليمي في منطقتي جنوب آسيا والخليج العربي، وبخاصة في المجال الاقتصادي. وهي تبني قدرتها الشاملة مدركة أن شبه القارة الهندية شأنها شأن منطقة البلقان، ستعيش حالة من عدم الاستقرار الإقليمي في المدى القريب والمتوسّط، وسوف يستمر الصراع الحضاري بين الهند والباكستان وحرص البلدين على امتلاك أدوات الردع الإقليمي سواء على مستوى شبه القارة الهندية أو المحيط الهندي. كما تسعى الهند إلى تحقيق درجة من التكافؤ الاستراتيجي مع الصين دون أن تتورّط في سباق ذري معها مكتفية بالوصول إلى حد أدنى من قدرة الردع النووي.

ب – منذ عدة عقود تراقب الهند الوجود الأجنبي العسكري في المحيط الهندي، وبخاصة الأمريكي والروسي، ومدلولاته السياسية، وبخاصة في ضوء اكتفاء باكستان والهند ودول الخليج العربية وأستراليا باتباع سياسة الانتظار والترقب، ومحاولات الهيمنة الأمريكية على المنطقة وعلى شرق إفريقيا وبخاصة في منطقة القرن الإفريقي في غرب المحيط الهندي.

ج – استمر تناقض المصالح الأمنية بين الهند والباكستان منذ استقلال البلدين عام 1947، ونمو الهندوسية وقيادتها العلمانية النظام السياسي الهندي، ثم بسبب دور الهند في انفصال بنغلاديش عن الكيان الباكستاني كنتيجة مباشرة للحرب الهندية الباكستانية عام 1971، واستمرار مشكلة جامو وكشمير مجمّدة دون تدخل دولي لإيجاد حلّ سياسي لها. ومن ثم فشل مشروع إقامة منطقة خالية من السلاح النووي في شبة القارّة الهندية أو المحيط الهندي، وبدأ تطوير البرامج

النووية في الهند وباكستان في السبعينيات بالاعتماد على بناء التكنولوجيا ونقلها واعتبارها المفتاح الحقيقي للازدهار الوطني دون الاكتفاء بعمليات التجميع، فالصناعة لا تنجح إلاّ باستيعاب التكنولوجيا المتقدّمة وتوظيفها دون الاكتفاء أيضاً بشرائها.

د - كان التصميم الهندي واضحاً في التركيز على تكنولوجيا بناء القدرة النووية العسكرية وإرجاء بناء محطات القوى النووية لإنتاج الطاقة الكهربائية أو تحلية المياه إلى مرحلة ما بعد امتلاك الرادع النووي الإقليمي. وقد أنشأت الهند مفاعلها النووي في بومباي عام 1956 ومعمل الأبحاث النووية في أسبار عام 1957 مستعينة بالخبرات الكندية والبريطانية والفرنسية. وحقّقت الهند الاكتفاء الذاتي من اليورانيوم عام 1960، ومن البوتونيوم عام 1964، واستكملت مقوّمات الصناعة النووية العسكرية حتى عام 1974 حين أجرت تجربتها النووية الأولى. وبعد تجارب مايو 1998 الناجحة بدأ الإنتاج الهندي يتجه إلى التطبيقات الصناعية السلمية فأبرمت الهند مع روسيا في نيودلهي في 21 يونيو 1998 اتفاق إنشاء محطّة قوى نووية في إطار اتفاق التعاون النووي المبرم بين البلدين عام 1988.

هـ - استطاعت الهند بناء مفاعل دروفا بتصميم هندي وبقدرة مائة ميغاوات وبدأ تشغيله بانتظام منذ عام 1988، وهذا المفاعل ينتج من البلوتونيوم ما يكفي لتصنيع 4-6 قنابل أو رؤوس نووية عيارية سنوياً.

و - أجرت الهند تجارب في مايو 1998 على قنابل انشطارية من عيار 5-15 كيلو طن، كما اختبرت عدداً من الرؤوس الانشطارية الصغيرة من عيار 0.3 - 0.5 كيلو طن، وكذا قنبلة نووية حرارية (اندماجية)، واحدة ذات عيار 45-50 كيلو طن، وقد تمّت كافّة التجارب في صحراء بوخاران بولاية راجستان.

ز - يقدر حجم الترسانة النووية الهندية مع بداية عام 1998 بنحو 100- 125 قنبلة ورأسا نووية منها 20 قنبلة صغيرة العيار (1-5 كيلو طن) وعدد مماثل

أدنى من 1 كيلو طن. ولا تكتفي الهند بطائرات القتال كوسائل إطلاق، بل تطور وتختبر الصاروخين اجني - 1 (بمدى 1500 كلم)، وأجني - 2 (بمدى 2500 كلم).

القوة النووية الباكستانية

أ - تتفق باكستان مع الهند في رفض الانضمام إلى معاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية التي تحقّق لخمس دول كبرى احتكار السلاح النووي، ويرى البلدان ضرورة ربط انضمامهما للمعاهدة بالاتفاق الدولي على برنامج محدّد التوقيت لنزع وتدمير مخزون الأسلحة النووية لدى دول النادي الذري.

ب - وترفض باكستان والهند الانضمام إلى معاهدة الحظر الشامل للتجارب النووية فهي - شأن المعاهدة السابقة - لا تتعامل مع دول العالم بمبدإ المساواة ومن الضروري إدخال تعديل على هذه المعاهدة يشير إلى ضرورة نزع السلاح النووي من دول النادي الذري خلال فترة زمنية محدّدة يُتفق عليها دولياً.

ج - وترفض باكستان والهند أيضاً إبرام معاهدة حول الحظر الإقليمي للتجارب النووية باعتباره غير ذي جدوى عملية، وتصر الدولتان على نزع الأسلحة النووية على المستوى العالمي. وتعتبر باكستان امتلاكها قوة ردع نووية إقليمية حتمية استراتيجية، مثلما تعتبر تعاونها الاستراتيجي الشامل مع الصين عنصراً رئيسياً في تحالفاتها الدولية ينعكس على علاقاتها بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد أسهم العرب مالياً في دعم البرنامج النووي الباكستاني، لكن طبيعة العلاقات العربية الباكستانية لم تصل إلى درجة التحالف الاستراتيجي التي تسمح بإطلاق ما سمّي بالقنبلة النووية الإسلامية على التسليح النووي الباكستاني.

د - وقد بدأت باكستان برنامجها النووي عام 1958، وكان أول مفاعلات أبحاثها أمريكي التصميم بقدرة 5 ميغاواث أنشيء في ديسمبر 1965، وتلاه مفاعل كانو وهو كندي التصميم أنشيء في كراتشي عام 1972 بقدرة 125

ميغاوات، وقد أمكن فصل نظير البلوتونيوم – 239 من وقوده المحترق، ولكن نقطة التحول الرئيسية في البرنامج النووي الباكستاني كانت إنشاء مجمع الأبحاث النووية في كاهوتا في 31 يوليو/ تموز عام 1976، وإنشاء محطّة القوى النووية لتوليد الكهرباء بتكنولوجيا فرنسية في تشازما، ومفاعل الأبحاث الصيني لإنتاج البلوتونيوم في خوشاب من إقليم البنجاب.

هـ – أنتجت باكستان اليورانيوم – 235 المركز أو المخصب في فبراير 1982، وتمكّنت من الإنتاج الصناعي للبلوتونيوم في عام 1984. وقد اختبرت باكستان في مايو 1998 قنابل نووية انشطارية صنعت من اليورانيوم الثري ذات أعيرة 5-10-18(35-40) كيلو طن.

و – تقدر الترسانة النووية الباكستانية في مطلع 1999 بنحو 20-25 رأسا وقنبلة نووية ذات أعيرة من 5-40 كيلو طن (ألف طن مكافيء من ت.ن.ت.) وتبني باكستان سلسلة الصاروخ غوري متوسط المدى 1300-1500 كلم كوسيلة إطلاق رئيسية للأسلحة النووية إلى جانب منظومة شاهين للصواريخ متوسطة المدى.

القدرات النووية العربية

إن أهم استراتيجيات السلام المعاصرة هي ما يسمّى بـ «السلام النووي» الذي يستند إلى تكامل عناصر القوة الشاملة للدولة، وفي مقدمتها القوتان الاقتصادية والعسكرية اللتان ترتبطان ارتباطاً جذرياً بالقدرة التكنولوجية للدولة. ويستند السلام القوي في الدول الصناعية الحديثة إلى الردع النووي في الجانب الاستراتيجي العسكري وإلى التوسع في بناء مفاعلات القوى النووية لتوليد الكهرباء وتحلية مياه البحر والتوسع في التطبيقات السلمية للطاقة النووية في مجالات الزراعة والصناعة والطب والهندسة الوراثية.

وإذا كانت مشاكل الأمان النووي ثم التمويل تشكل عقبات رئيسية في البرامج النووية العربية، فإن رسالة الوكالة الدولية للطاقة الذرية منذ إنشائها عام 1954 هي دفع التقدم الاقتصادي والاجتماعي باستخدام الطاقة النووية في توليد الكهرباء وتحلية مياه البحر واستخدام الإشعاعات النووية في مجالات الطب والصناعة والزراعة دون أن يشكّل هذا الاستخدام خطراً على البيئة والسلم الدولي والصحة العامّة للبشر. وقد غدا ميسوراً رصد تلوث البيئة باستخدام الأقمار الصناعية وتحليل صورها بمعامل الاستشعار عن بعد لتحديد درجات التلوث البحري والهوائي والعمراني. ومن ناحية أخرى، فإن بعض الدول كمصر قامت بإنشاء شبكات قومية متكاملة للرصد الإشعاعي تتبعها محطات رصد ثابتة متصلة بالمركز القومي للأمان النووي. ويتبع هذا المركز معمل مركزي للقياسات البيئية على امتداد الحدود المصرية مع إسرائيل، ويقوم بأخذ عينات من التربة والمياه دورياً على أعماق مختلفة في جميع مناطق الحدود. أما شبكات رصد الهواء فتعمل ليلاً ونهاراً من محطاتها في العريش ورفح وطابا ونويبع وشرم الشيخ والطور، ثم من بور سعيد والإسماعيلية والسويس لرصد أي تلوث في الهواء. وفي الوقت ذاته يمكن لأية دولة عربية أن تطلب من الوكالة الدولية للطاقة الذرية التعاون معها في إعداد خطط قومية للطوارىء الشعاعية تسهم فيها الوكالة ماديّاً وفنّياً.

ولا يعود تواضع مستويات برامج الطاقة النووية العربية إلى قصور التمويل وحده، ولكنه يعزى بالدرجة الأولى إلى مصاعب نقل التكنولوجيا النووية المتقدمة إلى العالم العربي وهي تتطلب علاقات تحالف مناسبة، وشجاعة في اتخاذ القرار السياسي لمواجهة استمرار التطور النووي في إسرائيل التي أصبحت القوة النووية السادسة في العالم. ومن جهة أخرى، لا يتعاون العرب عملياً لسدّ الفجوة التكنولوجية الكبرى بينهم وبين إسرائيل أو الهند في مجال الصناعات المتقدمة بالتكنولوجيا النووية والحيوية.

ومع أن التعاون النووي العربي يعود إلى عقد السبعينيات فلم ينجح العرب بعد في إعداد دورة وقود نووي متكاملة في واحدة أو أكثر من الدول العربية، كما لم يحقّق العرب بصفة عامّة إنجازات عملية تذكر حتى الآن في مجالات مشروعات الطاقة الشمسية والرياح والغاز العضوي أو الطاقة الحرارية الجيولوجية.

وتملك مصر مفاعلي أبحاث بقدرة 22 ميغاواوات أرجنتيني (بقدرة 2 ميغاوات) وروسي ومعامل للوقود النووي ومناطق لتعدين اليورانيوم، لكن برنامج محطات القوى النووية المصري يتعثر منذ عام 1981 نتيجة التراجع الأمريكي عن تمويل البرنامج جزئياً، وإمداده بالخبرات التكنولوجية الضرورية، إلى جانب الضغوط السياسية الخارجية، ثم مشاكل الأمان النووي التي أثارتها بعض الهيئات المصرية في جهل فاضح بعد كارثة تشيرنوبيل عام 1986.

وحتى الآن تحتاج مصر إلى القرار السياسي الوطني بإنشاء محطة قوى نووية ذات قدرة 40 ميغاوات بالإمكانيات الذاتية لتعويض التخلف المصري في مجال الطاقة النووية، واستغلالها حل مشاكل تناقص الاحتياطي البترولي المصري. إن مصر ستحتاج إلى استيراد بترول بقيمة 18 مليار دولار عام 2017 ما لم تتوفر لها مصادر طاقة بديلة كالطاقة النووية (طبقاً لبيانات مركز المعلومات في مجلس الوزراء المصري). وتحتاج مصرللطاقة النووية السلمية لمشروعاتها في جنوب الوادي، ولاستخدام تطبيقات الهندسة الوراثية لزيادة الإنتاج الزراعي في مصر.

وبعد تدمير إمكانيات العراق النووية إثر غزوه للكويت، تبددت القدرة النووية العراقية التي كانت ستصل إلى إنتاج الأسلحة النووية التكتيكية قبل منتصف عقد التسعينيات.

وتملك ليبيا مفاعل أبحاث روسي الطراز في تاجورا قدرته 10 ميغاوات، ومفاعل قوى روسياً من طراز فورونيش لإنتاج الكهرباء يوشك أن يكتمل في خليج

سدرا وتصل قدرته إلى 440 ميغاوات، ويستخدم الماء العادي كمبرّد واليورانيوم منخفض الإثراء كوقود نووي.

وتملك المملكة العربية السعودية مفاعل أبحاث قدرته 5 ميغاوات ومركزا للدراسات النووية في الرياض، وتتعاون في مجال التكنولوجيا النووية مع فرنسا. وتدرس المملكة إنشاء محطات لتحلية مياه البحر تعمل بالطاقة النووية على ساحلي البحر الأحمر والخليج العربي لتوفير مصادر غنية بالمياه تخدم التوسع الزراعي والعمراني في المملكة وقد أثبت المسح الجيولوجي بالأقمار الصناعية غنى المملكة بخامات اليورانيوم وبخامات نووية أخرى.

الخاتمة

إن مخاطر الطاقة النووية على البيئة العربية محدودة إذا أمكن تطوير وتعميم أساليب المسح والرصد الإشعاعي في الدول العربية، واختيار أفضل أنواع المفاعلات من جهة نظر الأمان النووي، وهي التي تعمل بالماء الخفيف المضغوط إلى جانب حسن اختيار مواقع المنشآت النووية للتمتع بالمزايا الوقائية للأرض وسهولة التخلص من النفايات النووية.

ومن جهة أخرى فإن التطبيقات السلمية الكبرى للطاقة النووية بإنتاج الكهرباء وتحلية مياه البحر هي مجال اكتساب الخبرات التكنولوجية النووية وتطوير دورة الوقود النووي وسهولة بناء القدرة النووية العسكرية لإصلاح الخلل في الموازين الاستراتيجية العسكرية والتكنولوجية بين العرب وإسرائيل.

تحوّلات مفهوم السلطة السياسية
في الدولة الإسلامية (1-300 هـ)

موفّق سالم نوري

تمهيد

أحدث ظهور الإسلام تحولا شموليا وعميقا في حياة الجماعة البشرية التي اعتنقته ليس فقط على مستوى خصائص الأفراد بوصفهم أفرادا، بل امتد ذلك بنفس المستوى من الكفاءة - شمولية وعمقا - إلى خصائص الجماعة أيضا ليمنحها نظاما اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا وعقَديا، استند في جوهره إلى المضامين التي احتواها الإسلام في مختلف نواحيه. إن نظام إدارة شؤون الجماعة ومصالحها قدّم الإسلام ليس بوصفه شكلا تعبديا وحسب، بل بوصفه بناء حضاريا متكاملا أصيلا بكل أبعاده منفصلا عن بنية المفاهيم السائدة آنذاك.

وحتى تكون النظرة التقويمية إلى نظم الإسلام المختلفة، موضوعية منصفة، لا بد عند فحص هذه النظم من التمييز بين بنائها النظري وتطبيقاته في مرحلة القدوة أو المعيار- السيرة النبوية والخلافة الراشدة - من ناحية، وبين ما امتد إلى التطبيق في المراحل اللاحقة من مؤثرات غير إسلامية في مضامينها الداخلية، عدّها البعض في صميم بنية النظم الإسلامية، متوخيا إسدال الستار على جوهر هذه النظم أو حتى الطعن فيها وتشويهها. فجاءت هذه الدراسة محاولة

لتتبع التحولات التي أصابت مفهوم السلطة السياسية في القرون الثلاثة الأولى من عمر دولة المسلمين.

أولاً : نشأة السلطة السياسية في الإسلام

أكد الباحثون على أن مردّ السلطة العامة المطلقة في الإسلام إلى الله تعالى وبما اصطلح عليه بـ" الحاكمية " وتأيد ذلك في القرآن الكريم بما يزيد على مائتي آية يقف في مقدمتها قوله تعالى ﴿إنِ الحُكمُ إلاَّ لله﴾[2] وتعني هذه الحاكمية : نزع جميع سلطات الأمر والنهي وعموم التشريع من أيدي البشر، منفردين أو مجتمعين، ليكون ذلك من اختصاص الله وحده[3] وإن الحاكم في الإسلام يمارس سلطة الله بوصفه وكيلا ومؤتمنا عليها، بحيث لا تتجاوز هذه المهمة حدود تطبيق القانون الإلهي (الشريعة) تطبيقا لا يخل بها ولا يحرّفها [4] دون أن يضفي عليه ذلك أية أوصاف ذات طبيعة قدسية، أو الادعاء بأنه يحكم بموجب حق إلهي مطلق. فالسيادة لله وحده ولشرعه، والسلطات مستمدة من الأمة، ويبقى الحاكم بينهما يدير شؤون الأمة بموجب مقتضى الشرع ومقاصده. أما الذين هاجموا هذه النظرية بوصفها تمثل "حكومة جاهلية صنمية"[5] فإنهم انطلقوا في الواقع من خصائص التجربة الأوربية في العصور الوسطى وما أعقبها في ميادين العلاقة بين الكنيسة والملكية وما أفرزته من مفاهيم وتصورات ونظريات. لذا لا بد من التنبيه إلى أن محاكمة أية فكرة أو ممارسة، لا بد أن تكون في ضوء المفاهيم المعيارية المتكونة الناشئة في رحم البيئة عينها، لا على أساس المفاهيم والمعايير الزاحفة من البيئات الأخرى مهما كانت التسويغات والتخريجات. وفي تقديرنا، فإن خطر الغزو الثقافي لا يتمثل فيما ينتجه الآخرون من أفكار ومفاهيم، بل يتمثل الخطر فيما يستورده البعض من هذه المفاهيم ويعمل على تمثلها ومحاولة تلوينها بمفاهيمنا الخاصة أو إضفاء العلمية والعقلانية الموضوعية عليها،

حتى تكون مقبولة في نظر الجمهور على الأقل لتعمل على تضليله، وتحت شعارات من نوع : حوار الحضارات والتفاعل الحضاري وحوار الأديان، متجاهلين ضرورة التمييز بين ما هو مادي أو مفاهيمي في المنتَج المستورد، إذ لكل منهما سياقاته الخاصة في التعامل معه. كما أغرق هذا البعض في دعاوي العولمة التي تعمل على فرض نمطية واحدة على العالم بأسره، تحت تأثير القدرات الهائلة للاتصال التي وفرتها التقنيات الحديثة، والمقدرة الكبيرة على توليد الأفكار والنظريات المضللة. إن ذلك يقود إلى استصدار أحكام ليست أقل من جائرة – بحق بنائنا الفكري والتاريخي، وربما امتد ذلك إلى جوهر العقيدة نفسها.

ولما كانت حاكمية الله تعالى متمثلة بالنص المقدس (القرآن الكريم) كان لابد لهذا النص أن يجد طرقه إلى بني البشر للعمل بموجبه، فاصطفى الله (سبحانه) من بين هؤلاء من جعله نبيا رسولا أوحى إليه هذا القرآن. وهذا النبي الرسول لا تقتصر مهمته على التبليغ فقط، بل امتدت إلى الشرح والبيان والتفسير وتفصيل ما أجمله القرآن الكريم بسنن وأفعال مخصوصة دالة على معان مطلوب من المسلمين مراعاتها بقدر مراعاتهم القرآن في شؤون حياتهم المختلفة استدلالا بقوله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ [6] وأوجب الله طاعته عليهم ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [7]بل وأمر بالتسليم له تسليما كليا ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا ممّا قضيت ويسلموا تسليما﴾[8] ووردت عشرات الآيات التي تؤكد طاعة الرسول ﷺ مقرونة بطاعة الله (تعالى). ولأن حياة المسلمين نمت على أساس كونها كلاً متكاملا لافصل بين جوانبها المختلفة، لذا فإن طاعتهم للرسول ﷺ كانت في كل ماصدر عنه في أمور دينهم ودنياهم. وحادثة تأبير النخيل مشهورة في هذا الصدد. على أن مثل هذا الأمر لم يكن ليتحقق عند أول وصول الرسول ﷺ إلى المدينة، بل احتاج الأمر إلى بعض الوقت لصقل عقول المسلمين وتهيئتها لمثل هذه الطاعة.

ولما كان ميدان السلطة السياسية هو مدار حديثنا هنا، نقول إن وضع الرسول ﷺ لـ"الصحيفة" في العام الثاني للهجرة[9] كان مرحلة متقدمة من ممارسته للسلطة السياسية في المدينة على الرغم من أنها كانت لا تزال تتكون من فئات متعددة غير متجانسة : مسلمون ومنافقون ويهود ومشركون. كما أن نظام المؤاخاة الذي أوجده الرسول ﷺ أكد سلطاته على المدينة لأن هذه المؤاخاة ألغت تركيبة القبيلة السابقة (الصليبة والحلفاء) ليندمج الجميع في إطار الأخوة الإسلامية. فتكون للحليف أو الدخيل نفس حقوق ابن القبيلة من الصليبة. وهنا برز أيضا مفهوم الأمة الذي أكدته الصحيفة، وحلت فيه رابطة العقيدة محل الروابط السابقة، لنصل من ذلك إلى أن الرسول ﷺ أنشأ في المدينة دولة تمتع فيها بسلطات واسعة استمدها من حاكمية الله المطلقة عن طريق القرآن الكريم الموحى به إليه. وتعزز ذلك بقدراته على القيادة وتوجيه الأمور. ومصداق ذلك نجاحه الفائق في نشر الدعوة وتأسيس الدولة. وساعده في ذلك أيضا مبدأ الشورى الذي نص عليه القرآن الكريم ليكون مبدأ رئيسا من مبادئ إدارة شؤون الجماعة أو الأمة الإسلامية.

لقد مارس الرسول ﷺ جميع سلطات وصلاحيات الحاكم السياسي، فعين الولاة والعمال وأرسلهم إلى أطراف الجزيرة، وجهز الجيوش وخطط للمعارك واتخذ بنفسه قرارات الحرب والسلم، ومارس القضاء ووزع الفيء والغنائم. ومنح سلطاته هذه جزئيا أو كليا إلى أشخاص معينين في حالة سفره أو ذهابه للقتال. ويدور جانب كبير من كتب السيرة حول هذه المسائل المختلفة. وذلك ما يعني أن الرسول ﷺ وضع وبلور أسس دولة جديدة بنظام جديد ارتكز إلى الإسلام بكل معطياته.

في عام 11 هـ توفي الرسول ﷺ وقد أحدثت هذه الوفاة صدمة كبيرة لدى المسلمين. وعلى الرغم من أن القرآن الكريم أكد في أكثر من آية أن الرسول ﷺ

ستمتدّ إليه سنن الكون كغيره كما في سور آل عمران (144)، والأحزاب (40) والزمر (30)، غير أن المسلمين سرعان ما استفاقوا من هول هذه الصدمة، كما أنهم سرعان ما التأموا للبحث في الكيفية التي ستدار بها شؤون هذه الأمة بعد وفاة نبيها. والمتتبع لوقائع هذه الأثناء وما أعقبها وطوال ثلاثين سنة يدرك جيدا أن المشكلة التي برزت لم تكن قضية شكل الحكم ومضامينه، ذلك أن هذه قضية بلورها الإسلام بعمق باتت فيه مفهومة من عموم المسلمين. بل كانت القضية فيمن يخلف الرسول ﷺ شخصيا. وقد كشف اجتماع السقيفة[10] تطلعات أكثر من جهة لاحتلال هذا المكان، وربما تحت ذرائع ودوافع متفقة أو مختلفة لينتهي الإجماع بالبيعة لأبي بكر لإشغال مكان الرسول ﷺ في إدارة شؤون الأمة. ثم لقب بـ"خليفة" رسول الله. ولم تكن هذه المفردة غريبة على مسامع المسلمين ولا جديدة عليهم، فقد أوردها القرآن الكريم بمعان عدة[11] كما وردت في السنة النبوية بمعنى محدد ومخصوص يشير إلى الأشخاص الذين سيتولون أمر المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ منها الحديث المشهور الذي طالما ردده أبو هريرة وجاء فيه : "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا ؟ قال : أوفوا : ببيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم"[12][*] .

إن سياق هذه النصوص وسياق الواقع التاريخي لظهور منصب الخلافة عنى أن هذا المنصب إنما يسير فيه صاحبه على منهاج النبي ﷺ سوى ما تعلق بالوحي. فالخليفة قائم على أمر الدين، ونطاق الدين أوسع من أي تعبير آخر لأنه يتضمن : إقامة الشريعة وديمومة تطبيقها، وإقامة مصالح الأمة بالتلازم القائم ما بين هذه المصالح ومقاصد الشريعة وأحكامها، وحماية هذا الدين والحفاظ عليه. وهو الأمر الذي شهدته حقبة الخلافة الراشدة. لهذا فإن القائلين إن الصحابة الكرام عالجوا مسألة خلافة الرسول ﷺ معالجة سياسية محضة، وإن الخلافة عند الجمهور لم تكن وظيفة دينية، بل هي منصب سياسي ودنيوي[13] قد جانبوا

الحقيقة كثيرا منطلقين من المفاهيم المستجلبة إلى بيئتنا والقائمة على مفاهيم الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي. وتلك حالة لم تشهدها الحقبة المعيارية التي نحن بصدد الحديث عنها. صحيح أن الإسلام، والسني منه على الأقل، ليس فيه ذلك الهيكل الوظيفي الديني المعهود في اليهودية والنصرانية. لكنه ليس من الصحيح نفي صفة (الديني) عن مؤسسة الخلافة لأن الدين يقع في صميم ممارساتها. وفي هذا الإطار من المفاهيم والأفكار بويع أبو بكر خليفة لرسول الله ﷺ ليقوم بأمر الدين، عدا ما تعلق بالوحي الذي انقطع بوفاة النبي. غير أن ذلك لا يعني الجمود عند هذه الحدود وتوقف حالة الإثراء في المضمون الديني، فالخليفة بوصفه إماما للمسلمين ومفزعهم فيما ينوبهم كان لابد له أن يجتهد فيما يعضل أمامهم من مشكلات. فأفتى أبو بكر (رضي الله عنه) برأيه في أمور عديدة فيما لم يرد فيه نص بكتاب ولا سنة[14]. وهو أمر كان قد أفرح الرسول ﷺ كثيرا في القصة المشهورة عندما بعث بمُعاذ بن جَبَل عاملا على اليمن فأخبره أنه سيحكم برأيه فيما لم يجد فيه نص من كتاب أو سنة. كما أن الصحابة الكرام ومنهم أبو بكر (رضي الله عنه) تأولوا في النصوص أيضا : فقرر قتال أهل الردة على الرغم من اعتراض بعض الصحابة بعدم جواز قتال من نطق بالشهادتين استنادا إلى سنة الرسول ﷺ، غير أن الخليفة اجتهد في تأويل هذا النص انطلاقا من روح فهمه للنص لا من شكله اللفظي لأن وحدة الإسلام ووحدة فرائضه مقصد أعلى للشريعة ولأحكامها.

وهذه المقدرة على الاجتهاد عند الصحابة جاءت من معايشتهم للرسول ﷺ وللدعوة في مراحل نشوئها المختلفة وتشربهم بروح الإسلام وغايته ومقاصده عارفين بلغة القرآن الكريم والسنة المطهرة والدلالات الرامية إليها. لذا فإن إسهامات الصحابة هذه باتت جزءا مهما من الموروث الإسلامي الذي كون الحياة النموذجية للمسلمين الأوائل، وبما كشف عن قدرات فائقة في إنماء الشريعة الإسلامية مارسها الخلفاء الراشدون منذ ابتداء خلافة أبي بكر (رضي الله عنه).

أما الماهية السياسية لسلطته فقد بينها في خطبته التي ألقاها في الناس بعد مبايعته. وجاء فيها : «قد وليتُ عليكم ولست بخيركم... فإن أحسنت فأعينوني وإن زغت فقوّموني»[15] وعبرت هذه الخطبة عن خليفة بشخصية اعتيادية لا قداسة لها، له ما للمسليمين وعليه ما عليهم، وكيل عن الأمة في رعاية شؤونها، ويقع على عاتقها مراقبته في واجباته. وأمر المراقبة هذا متأصل في العلم السياسي الإسلامي منذ عصر النبوة. فكان الوحي رقيبا على الرسول ﷺ وتمثل ذلك بالعديد من آيات المعاتبة التي تضمنها الخطاب القرآني المعني به الرسول ﷺ وبانقطاع الوحي تولت الأمة مهمة المراقبة، لأن هذه الأمة هي مصدر السلطات. وبالتالي فإنها الأجدر بمهام المراقبة هذه. ولأن الدولة كانت لا تزال في دور النمو والنشوء، لذا فإن طبيعة التجربة التاريخية لم تتح فرصة تحويل هذه الرقابة إلى مؤسسة دستورية تتولى هذه المهمة. كما أن هذه الخطبة نبهت إلى أن سلطات الخليفة في الاجتهاد تحكمها القواعد والأصول التي تضمنها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. أما فلسفته الإدارية، فقامت على قوله : «لا يصلح هذا الأمر إلا شدة في غير عنف ولين في غير ضعف»[16] باعتماد المزاوجة بين المرونة والحزم بالاستناد إلى قاعدة أن التوسط في الأمور هو أفضلها. وذلك من الأخلاقيات المعروفة في الحياة الإسلامية. ومن ناحية أخرى كانت الشورى من أساسيات عمل الخليفة أبي بكر متخذا من الصحابة (رضوان الله عليهم) البيئة المثلى لاستيضاح أي قرار سياسي أو غير سياسي. كما تعززت سلطاته بالشكل السياسي الجديد للصلة بين طرفي المعادلة المتمثل بالبيعة التي كانت من الخصائص المميزة لنظام الحكم في الإسلام، ميزه عما كان معروفا من أشكال الحكم آنذاك لتمثل هذه البيعة، في إطارها الشرعي، صورة نموذجية للعلاقة بين الطرفين - الأمة والقائم على أمرها - صيغة تعاقد ضمني أو صريح بأن يؤدي كل من الطرفين التزاماته التعاقدية إزاء الطرف الآخر : وإذا كانت ثمة نقاشات دارت حول حقيقة شخصية الرسول ﷺ السياسية بحكم نبوته، فإن الوجه السياسي

للخليفة أبي بكر (رضي الله عنه) ليس من مجال للجدال فيه، وإن حاول البعض أن يزاوج بين منصب شيخ القبيلة ومنصب الخليفة، إلا أن هذه النظرة لا تخلو من أن تكون خارجية شكلية لم تتوغل في جوهر النظام الذي قامت عليه مؤسسة الخلافة الإسلامية. وعلى أية حال، مارس الخليفة الأول دوره السياسي كاملا بوصفه الشخص السياسي الأول في الدولة له صلاحياته الخاصة في إمضاء الأمور السياسية والإدارية والعسكرية والمالية والشرعية.

في عام 13 – تولى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الخلافة بتولية خاصة من أبي بكر (رضي الله عنه) وهو على فراش الموت ؛ بما عرف شرعا بالعهد أو الاستخلاف وذلك بعد مشاورات واسعة وتطمينات وتأكيدات أن شخصية عمر (رضي الله عنه) هي المثلى لمصلحة الأمة، لذلك فإنه حاز على مبايعة الجميع ؛ ولم تكن ثمة بوادر للمعارضة أو الامتناع، مما دل على إجماع الأمة على خلافته[17]. حيث أصبح بوسعه ممارسة سلطاته بوصفه خليفة للمسلمين. وفي أيامه ظهر لقب جديد للقائم على أمر الأمة هو " أمير المؤمنين" واعتقد بعض الدارسين أن هذا اللقب لم يظهر صدفة، بل إن ظهوره جاء طبيعيا للتعبير عن الطبيعة (الدنيوية) لمنصب الخليفة هذا[18]. وهي وجهة النظر ذاتها التي ترمي إلى إيجاد فصل بين ما هو ديني ودنيوي في نظام الحكم الإسلامي. وإذا كان هذا اللقب ذا ملامح سياسية عسكرية واضحة. إلا أن هذه الملامح في الواقع ليست أكثر من تأكيد للروح الدينية في وظيفة الخليفة وفي جانب الجهاد منها في هذه المرة، فلم يكن الجهاد مجرد توسيع لرقعة الدولة وبسط سلطانها على أراض جديدة بغية استعمارها واستنزاف ثرواتها، بل إن العملية هدفت إلى ما هو أسمى من ذلك بالعمل على أن يجد الدين الإسلامي طريقه إلى الشعوب والأمم الأخرى. على اعتبار أن الإسلام لم يكن دين العرب وحدهم، بل أن أُفُقه أوسع من ذلك بكثير، انطلاقا نحو عالمية تأكدت في العديد من آي القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، لذا فإن هذه المهمة ـ الجهاد ـ لا يمكن وصفها بأنها مهمة سياسية أو

عسكرية وحسب بل إن مضمونها الديني ـ وفي حينه بالذات ـ كان أكثر وضوحا وصراحة في إطار تلاحم وتداخل نظم الإسلام المختلفة لتشكل بمجملها نظرة الإسلام الكلية والشمولية إلى الكون والحياة.

عمل الخليفة الثاني على تعزيز أهم الخصائص التي طبعت خلافة أبي بكر (رضي الله عنه)، فأكد على مبدإ مراقبة الأمة له بقوله : "أعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحضاري النصيحة فيما ولانّي الله من أمركم" [19]. وعرف عنه كثرة استعانته بالصحابة مستشيرا إياهم في أمور الأمة [20]. كما أنه اجتهد في أمور عدة متأولا فيها نص القرآن الكريم أو سنة الرسول ﷺ ومن أبرز هذه الأمور أرض السواد التي غنمت في أثناء فتح العراق، حيث تأول الآية الخاصة بتوزيع غنائم الحرب بما مكنه من تقديم مصلحة الأمة عبر أجيالها القادمة على مصلحة جيل واحد هو جيل الفتح. كما تأول ما يخص المؤلفة قلوبهم في أموال الصدقات والزكاة، مبينا أن ذلك إنما تعلق بحاجة الدولة الإسلامية إلى نوع من التحالف، في مرحلة معينة من نموها، لم تعد بحاجة إليه الآن، ومنطلقا في ذلك من فهمه لروح الإسلام وجوهر مضامينه وقواعده.

أما في الجانب الإداري، فإن الخليفة عمر(رضي الله عنه) مارس دوره، بوصفه القائم على أمر الأمة ومصالحها وحقوقها، فأوجد من الأساليب والتنظيمات ما منح الدولة كفاءة عالية في تصريف شؤونها في وقت أخذت فيه هذه الدولة بالاتساع أفقيا ـ الامتداد الجغرافي الواسع ـ وعموديا ـ تعدد وتنوع واجبات الدولة ـ مما حتم إيجاد مؤسسات جديدة تضفي مرونة عالية على تصريف الأمور. ومن هذه التنظيمات ما كان جديدا غير معهود من قبيل تدوين الدواوين. ومنها ما كان مستعارا باقتباس نظام جباية الخراج وإبقائه كما كان قائما في العراق وإيران قبل فتحهما، ولا سيما أن مثل هذه التنظيمات والأسباب ذات طبيعة فنية وإدارية ليست لها صلة خطيرة بالمفاهيم، بل يمكن إخضاعها لبنية المفاهيم الإسلامية، الأمر الذي عبر عن عقلية متفتحة غير منغلقة ولا منكفئة على

ذاتها، ليمثل ذلك بحد ذاته اللبنات الرئيسية لصرح البناء الحضاري للأمة الإسلامية.

وعلى نفس هذا المنهاج سارت الخلافة الراشدة حتى نهايتها لتبلور نظام الحكم الإسلامي في شكله ومضامينه وأخلاقياته ممثلا بخليفة منتخب بالشورى ويعمل بموجب الشورى، يمثل سلطة الله بقدر التزامه بالشريعة الإلهية، وكيل عن الأمة مؤتمن على حقوقها ومصالحها، يمارس سلطاته باستمدادها من الأمة بموجب البيعة التي هي عقد رضائي بين طرفين، وتمارس الأمة بدورها رقابتها الصارمة عليه، وله قدرة على فهم الشريعة ومقاصدها وأحكامها، ويجتهد بحدود النصوص والقواعد الشرعية. وله عقلية متفتحة قادرة على التفاعل مع المستجدات بكل أبعادها بما يحفظ للأمة مصالحها الشرعية. هذه هي المعطيات التي أفرزتها الحقبة التي عدّها المسلمون الحقبة المعيارية في تاريخهم والممتدة بين العام الأول للهجرة والعام الأربعين منها، لتجسد سلطة سياسية قامت على مفهوم الإدارة وليس على مفهوم الحكم المتسلط.

ثانياً : خصائص السلطة السياسية للخلافة الأموية

دبّت الفتنة في بنية المجتمع الإسلامي لتفضي إلى مقتل الخليفة عثمان بن عفّان (رضي الله عنه)، ثم تلاحقت الأحداث لتتكثف في حرب أهلية مستعرة انحسرت عن انتقال الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان في عام 41 هـ. ويبدو أن ذلك كان إيذانا ببدء تحولات خطيرة في بنية المفاهيم المتعلقة بنظام الحكم الإسلامي، وإن حافظ على شكله الخارجي، بيد أن مضامينه وجدت لها مسارب جديدة.

وكان من بين ملامح التغير هذه عودة الروح القبلية لا على صعيد الممارسة السياسية فقط بهدف إيجاد موازنات معينة أو تحالفات من نوع خاص، بل امتدت

هذه الروح لتتغلغل في جسد منصب الخليفة نفسه. فبات إحساس الخليفة بأنه شيخ قبيلة يتفوق أحيانا على إحساسه بكونه (خليفة المسلمين) وبدا ذلك واضحا في علاقاته مع الأطراف القبلية المختلفة، لا بل في نظرة رجال القبائل إليه أيضا. مع أن شيخ القبيلة العربي لم يكن شخصا مستبدا في إرادته وقيادته إلا أن الخليفة الأموي بات شخصا مستبدا بسلطات فردية مطلقة[21] ولا بد أن يسفر ذلك عن إسقاط حقيقي لجوهر مبدإ الشورى الذي بقي ظله باهتا لم يتغلغل إلى المسائل الجوهرية من شؤون الأمة. ثم ليعني ذلك أيضا انتقال مفهوم السلطة السياسية من مفهوم (الإدارة) إلى مفهوم (سلطة الحاكم) القائمة على القهر والقسر والإرغام. وتجلى ذلك في مناسبات لا حصر لها، منها على سبيل المثال اللجوء إلى القسوة والإكراه في استحصال البيعة ليزيد بن معاوية، حيث أسفر ذلك عن نتيجة ثالثة بانتقال أسلوب تداول السلطة السياسية من الشورى والانتخاب إلى التوريث ليفضي ذلك إلى النتيجة النهائية وهو سلب الأمة حقها في كونها مصدر السلطات، على الرغم من استمرار البيعة، ولكن ليس بوصفها عقدا رضائيا بين طرفين بل بوصفها تعهدا شخصيا معززا بالإيمان بالولاء للخليفة، مما أسفر عن بروز الحقوق لجانب واحد، وهو حق الخليفة على الأمة بالطاعة والنصرة، الأمر الذي أدركه الجاحظ فوصف الخلافة الأموية بأنها كسروية وقيصرية[22] ليكون الخليفة مصانا غير مسؤول مما نجم عنه إسقاط حق الأمة في الرقابة على الخليفة. وقد وجد الأمويون في الفتنة خير مبرر لهذا التحول في مفهوم السلطة. ذلك أن قمع الفتنة والحفاظ على وحدة (الجماعة) يستلزم مزيدا من الحزم والقوة والقسر. وعبّر الحاج بن يوسف الثقفي عن ذلك بقوله " سلطان تخافه الرعية خير من سلطان يخافها "[23] ولذلك أضيف إلى صلاحيات الخليفة حقه في إصدار الحكم بالموت على مناوئيه السياسيين كالحكم الذي أصدره معاوية بحق حَجَر بن عدي وعدد من رفاقه[24]. وفي ذلك بدء اللجوء إلى القمع (العنف الحكومي) في معالجة الحالات السياسية التي تنذر بخطر ما. أضف إلى

كل ذلك أن الحقبة الأموية كشفت عن تراجع كبير في دور الخليفة في الاجتهاد الشرعي والفقهي. ربما لأن الخلفاء الأمويين عولوا كثيرا على المناورات السياسية والمالية، أو لأن قاعدة الفقه الإسلامي أخذت بالنمو والتوسع التدريجي، بحيث أن استصدار حكم شرعي أو فتوى شرعية بات يحتاج إلى جهد كبير ونوع من التضلع أصبح الخلفاء في شق بعيد عنه انغماسا في الأطر السياسية لعمل الدولة.

وواجهت السلطة الأموية جانب الرفض وعدم القبول من عدد كبير من الأتقياء والورعين الذين فضلوا الميل لصالح علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في صراعه مع معاوية : وفي مواجهة مثل هذه الحالة من الرفض عمل الأمويون على تدعيم شرعية وجودهم في سدة الحكم وتعزيز سلطاتهم السياسية المطلقة. فأشاعوا فيما يتعلق بجانب الشرعية حديث "الأئمة من قريش" وروجوا له كثيرا على المنابر وفي المجادلات السياسية، واستعانوا عليه بالشعراء أيضا[25] بما أسبغ على وجودهم في السلطة قدرا من المشروعية. ومن ناحية أخرى بدأ مفهوم السلطة ينحرف تدريجيا باتجاه إضفاء صفة القداسة على منصب الخليفة، حيث بدأ الشعراء ببث النعوت والأوصاف الدالة عليها من قبيل : المهدي وخليفة الله ومنار الهدى وخليفة الرحمن، وظهرت مثل هذه الألقاب على النقود التي سكّوها، ودارت على ألسنة الخلفاء في أحاديثهم[26]. ولأن منصب الخليفة يحمل في طبيعته أبعادا روحية متأتية من أن الخليفة قائم على أمر الدين، فإن ذلك ساعد على تأكيد طابع القداسة هذا حيث كان التدين الجانب الآخر الذي حاول الخلفاء الأمويون الاستعانة به لإثبات جدارتهم بالسلطة، فهم وإن لم يتدخلوا في شؤون المواطنين الدينية أدركوا طبيعة وجودهم على رأس دولة هي دينية بالأصل. فكان ذلك محفزاً لهم لبذل نشاط عسكري واسع في أطراف الدولة تحت راية الجهاد، حتى وإن كان ذلك من أجل معالجة معضلات سياسية داخلية أيضا، لكنه في المحصلة تم تحت مفهوم الجهاد في سبيل الله، مما أسهم في امتداد رقعة الدولة إلى أقصى اتساع

ممكن لها وتحت راية هؤلاء الخلفاء، ولابد أن ذلك مسجل لصالحهم، دينيا وسياسيا، وأسهم الشعراء مرة أخرى في جلاء صورة التدين لخليفة مثل سليمان بن عبد الملك[27] الذي أظهر شدة تمسكه بالسنة النبوية من خلال نص ولاية العهد الذي كتبه لعمر بن عبد العزيز[28]، وتصرف هشام بن عبد الملك بوصفه حاميا للدين ومحافظا على سلامة العقيدة من أية محاولات للزيغ والتشويه والتحريف. فأصدر أحكاما بإعدام عدد من أصحاب المقالات والآراء الدينية والمتهمين بمروقهم عن الدين[29]. وعلى الرغم من كل ذلك وعلى وجه العموم، فإنهم أخفقوا في إرضاء الشعور الديني للأمة، ولا سيما أن بعض المآسي المروعة اقترنت بذكرى عدد من الخلفاء الأمويين واستثمرت بوصفها مادة دعائية قيمة من قبل عدد من حركات المعارضة. وساعد على ذلك أيضا التنافر الذي كان يزداد وضوحا بين الخلافة الأموية وفئة الفقهاء والعلماء التي كانت ملامحها آخذة بالتبلور. وتجلت هذه المحاولة في ثورة ابن الأشعث التي كانت في إحدى سماتها ثورة الفقهاء. ويستثنى من كل ما تقدم حالة واحدة فقط، هي خلافة عمر بن عبد العزيز، الذي وصف بكونه الخليفة الراشد الخامس، إلا أن قصر خلافته لم يساعد على إدامة التحول الجذري الذي بدأه في بنية الخلافة الأموية.

وعملت الخلافة الأموية من ناحية أخرى على التأكيد المتكرر على مفهومي (الطاعة والجماعة)، وجرى إبرازهما كثيرا في الخطاب السياسي للخلفاء ولولاتهم، والعمل على إشاعة وترويج الأحاديث النبوية الشريفة ذات الصلة بهذا الشأن، وقد أجريت مقارنات واسعة بين الطاعة ولزوم الجماعة من ناحية والوقوع في الفتنة من ناحية أخرى، وما يترتب على كل منها من نتائج تتعلق بخصائص حياة المواطنين اليومية[30].

ومن ناحية أخرى تبنت الخلافة الأموية (الجبرية) فلسفة لها، وعموم الأنظمة الحاكمة تتبنى مثل هذه الفلسفة، بِعَدّها أسهل طريق لإثبات شرعية وجودها في الحكم[31] فأظهر معاوية القول بالجبر في خطابه السياسي، فخاطب جلساءه

بقوله : "لو لم يرَني ربي أهلا لهذا الأمر، ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره" وإذا ما كانت له الغلبة في أمر ما خاطبهم بقوله : "كيف رأيتم صنع الله ؟" ناسبا أفعاله إلى الله تعالى[32]. واستنكر عبد الملك ابن مروان مقولات الحسن البصري في القدَر ونفي الجبر لأنها شكلت خطرا كبيرا على جبرية الأمويين السياسية، وكتب إليه طالبا توضيحات بهذا الخصوص وعن الأصول التي استقى مقولاته هذه منها[33] . وسار ولاتهم على هذا النهج، وروج له الشعراء أيضا[34]. إن خطورة فلسفة الجبر هذه تقود إلى اعتبار الخليفة غير مسؤول عن أفعاله، مع قدر كبير من الحصانة الشرعية التي سعى الخلفاء الأمويون إلى تأكيدها ليؤدي بالنتيجة إلى إسقاط رقابة الأمة على الخليفة التي هي مصدر سلطاته، ليصبح مصدرها إلهي مقدس. وهكذا يتجلى التباين الذي أصاب المفاهيم المتعلقة بالخلافة الأموية عن المفاهيم التي بلورتها الحقبة المعيارية : خليفة لا يستند إلى الشورى بمفهومها الشرعي، يحتل منصبه بالتوريث، مصون غير مسؤول، يستمد سلطانه من الله (تعالى) لا من الأمة، لم يعد يمارس دورا فقهيا ما على مستوى الشريعة الإسلامية، مستبد بسلطاته التي اتسعت تدريجيا لتصل حد الحكم بالموت على مناوئيه السياسيين، مع استرداد الروح القبلية لفاعليتها السياسية ليعني ذلك فيما يعنيه الاستناد إلى منطق السلطة القاهرة لا إلى منطق الإدارة في القيام بأمر الأمة.

ثالثاً : طبيعة السلطة العباسية

يعني الحديث عن خصائص السلطة السياسية للعباسيين، الحديث عن الكيفية التي فهم بها هؤلاء السلطة وطبيعة ممارستها لها وطبيعة المؤثرات التي وفدت من الحضارات الأخرى ولا سيما الساسانية، عن طريق الترجمة أو الاستلهام، لتسهم في صياغة قواعد الحكم العباسي وفلسفته السياسية. وتظهر خصائص الحكم العباسي من خلال مناقشة المسائل الآتية :

أ. البعد الديني

من الأسس المهمة التي استند إليها العباسيون في ادعائهم السلطة، فكرة (الحق) معتقدين في أنفسهم أصحاب حق شرعي في تولي منصب الخلافة لكونهم من بيت النبوة أولاً، ولأنه ميراثهم عن النبي ﷺ ثانياً[35]. ومثل هذا الادعاء أملى على الرعية طاعة تلقائية لا تقبل أي اعتراض مما رسخ الطابع الأوتوقراطي (الاستبدادي المطلق) للحكم. وعمل على تأكيد مثل هذه النزعة الشخصيات القوية للخلفاء العباسيين، ولا سيما في الحقبة التي امتدت بين 136 و227 هـ، وهي الحقبة التي تكثفت فيها ممارسات الخلفاء بشكل هائل، فعدا الصلاحيات السياسية والإدارية والعسكرية المألوفة، اتسع مدى ممارساتهم لأحكام الموت بحق الأفراد لأسباب سياسية أو دينية معيّنة وفرضها على المواطنين تحت كل أشكال القسر والقهر. وتجسد ذلك بأجلّ أشكاله في المحنة الخاصة بخلق القرآن؛ غير أن صورة الاستبداد هذه مالبثت أن اضمحلت بعد أن أخذ قادة الجند يفرضون هيمنتهم على مؤسسة الخلافة لا سيما في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة. وضربوا بهذا الشأن أمثلة سيئة في التعامل مع الخلفاء، خصوصا بعد قرار عزلهم، فيفقدون حتى قيمتهم الرمزية ؛ عندها تكون الفرصة سانحة للقيام بكل عمل شنيع ضدهم ليصبح خيار الموت الأفضل أمام مثل هؤلاء الخلفاء. وفي هذه الحقبة لم يعد للخليفة سلطات أو صلاحيات حقيقية، إلاّ في استثناءات محدودة، وكان الأمر والنهي لهؤلاء القادة بالتعاون والتآزر مع البيروقراطية الإدارية التي اتسعت لتصبح عبئا ثقيلا على الدولة.

ومن أجل ترسيخ طابع القداسة في أذهان الناس سعى الخلفاء العباسيون إلى أن يضفوا على أنفسهم ألقابا ونعوتا خاصة، كان أبرزها :

* **سلطان الله** : استخدمه المنصور ليصف به سلطانه بقوله في خطبة له : «إنما أنا سلطان الله في أرضه...»[36] ولم يكن مثل هذا المفهوم غريبا عن

الأجواء السياسية والفكرية السائدة آنذاك. وكان الهدف من استخدامه إضفاء المزيد من الهيمنة والقوة على سلطان الخليفة، كما عنى إطلاق إرادة الخليفة بحيث لا تحدّها حدود لأنها باتت مستمدة ومجسدة لحرية الله (تعالى) وتجسيمها بين عباده، وباستغلال صفة تمثيله للشريعة في ميدان التطبيق.

* **ظل الله** : على الرغم من إطلاق بعض الباحثين لهذا اللقب على الخلفاء العباسيين على اعتبار أن ذلك مستقى من النظرية السياسية الفارسية التي عدّت الملك ظلاً لِ «أَهُوارًا مَزْدَا» في الأرض[37]، فإنه لم ترد أية إشارة - على حد ما تقصيناه - تفيد أن العباسيين استخدموا هذا اللقب، غير أن بعض الإشارات أفادت استخدامه، ترجع إلى أوقات أقدم[38] .

* **خليفة الله** : استخدم هذا اللقب منذ مطلع الخلافة العباسية. وورد في الوثائق وجرى على الألسنة بمختلف المستويات[39] ليعني أن الخليفة هو القائم بأمر الله في تطبيق شرائعه على الأرض. كما أنه ومنذ أيام المعتصم ظهر الاقتران بين لقب الخليفة الشخصي وبين لفظ الجلالة فقيل : المعتصم بالله والواثق بالله والمتوكل على الله وهكذا حتى انقضاء الخلافة العباسية.

* **أمين الله** : لم يكن استخدام هذا اللقب شائعا كثيرا[40]. وجاء ليعني أن الخليفة مؤتمن على أموالهم وحقوقهم.

وفضلا عما تقدم فإن الخطاب الأدبي أضاف إلى الخلفاء أوصافا ونعوتا مستعارة من صفات الله (تعالى) أو أسماء ﷺ جعلت من هؤلاء الخلفاء شخوصا مقدسة. ومن الأمثلة الكثيرة على ذلك أن الخليفة : "الحبل الممدود بين الله وخلقه" و"المصطفى" و "مقامه العالي" وأن الله تعالى جعل الخلفاء "نورا يضيء للرعية ما أظلم عليهم"[41] ووصف أحد الشعراء الرشيد بقوله :

لما رأتك الشمس طالعة   سجدت لوجهك طلعة الشمس[42]

وقول أبي العتاهية فيه أيضا:

قد دعوناه نائيا فوجدناه   على نأيه قريبا سميعا[43]

ومن المفارقات الغريبة ما وصف به الصولي الخليفة المتقي الذي جسد أكثر من غيره ضعف الخلافة العباسية فقال فيه:

وقاك الذي سمّاك متقيا   فأنت عماد الدين ليس يزول

أديل بك الإسلام فازداد عزه   فأنت من الدهر الغشوم تديل[44]

وادعى الجاحظ من جانبه أن الخلفاء معصومون[45]، الأمر الذي تقاطع كثيرا مع فكره الاعتزالي. ذلك الفكر الذي كان حذرا تجاه عصمة الأنبياء فكيف بمن سواهم. ومنذ القرن الثالث للهجرة أشير إليهم بـ "صلوات الله عليهم" وبأنهم "الشجرة المباركة أصلها ثابت وفرعها في السماء"، وأنهم "بنور الخلافة يشرقون وبلسان النبوة ينطقون"[46]. وتضمن خطابهم – الخلفاء – السياسي أحاديث كثيرة عن دورهم في القيام بأمر الدين والذوذ عنه، وأن الله تعالى جعلهم قوام أمر الدين وإعزازه[47]. كما أبرز هؤلاء الخلفاء من المظاهر ما أضفى عليهم هالة من التفخيم الروحي مثل ارتداء بردة الرسول ﷺ وغيرها مما نسب إليه من ميراث، والظهور بها ولا سيما في المناسبات الدينية والأحداث الكبرى[48]. ومثل كل هذه المواصفات والخصائص أحاطت الخلفاء بهالة من التقديس والتعظيم. أظهرتهم وكأنهم فعلا أنصاف آلهة. فعندما يحاط الحكم ذو الطبيعة الملكية الوراثية أو الفردية بمثل هذه الأوصاف، ويكون بعضها ذات منحى أسطوري، يظهر الحكام وكأنهم من غير طينة البشر، سبكوا من غير معدنهم، وبالتالي فإن الخارج عليهم إنما يكون قد خرق جانبا من المقدسات الدينية.

ب. الصراع بين الكتّاب والفقهاء

مع قيام الدولة العباسية وظهور منصب الوزارة، أخذت فئة الكتّاب والموظفين (البيروقراطية الإدارية) بالنمو والتضخم بشكل كبير، حتى اختنقت

الحكومة تحت وطأة أعدادهم المتزايدة، فباتت في نهاية هذه الحقبة عاجزة وغير فعالة، ومن ناحية أخرى عملت هذه الفئة على بعث ونقل تقاليد الحكم الساساني، ليصبح النموذج الساساني متّبعا في نظم العمل الإدارية والحكومية والسياسية، خصوصا أن غالبية هؤلاء انحدروا من أصول فارسية[49] فقد وقف على رأس الحكم الساساني ملك لا يردّ له أمر ولا ينتقد بحال، أضفت عليه الزرادشْتِية صفة القداسة، وأحاط هذا الملك نفسه بمظاهر الأبهة والجبروت وعاش منعزلا عن رعيته، وتمتع بقدرة كبيرة على إصدار أحكام الموت والحياة بحق الأفراد، وليس أفراد الرعية سوى عبيد له[50]، فانصبت جهود الكتّاب على سحب هذه الصورة لإسقاطها على سلطة الخلافة العباسية، كما عملوا على تجاهل مظاهر الدين الإسلامي، مبتدئين بالطعن في القرآن الكريم، والحكم عليه بتناقض آياته، ثم تكذيب السنن والآثار والأخبار النبوية والاستهانة بمن نقلها وآمن بها[51].

وعندما سعى الخلفاء العباسيون إلى محاولة تأطير الدين وقولبته بما يكسبهم مزيدا من القداسة والشرعية، جُوبه ذلك بمقاومة الفقهاء الذين سعوا في الوقت نفسه إلى الحفاظ على استقلالية عملهم ليكون الفقيه مسؤولا في عمله وتفكيره واجتهاده، أمام نفسه لا أمام السلطة، الأمر الذي قاد إلى احتدام النزاع بين الطرفين وبلغ ذروته في سعي المأمون لفرض عقيدة الاعتزال على الفقهاء والمحدّثين وغيرهم بعد أن تبناها رسميا. ولما أوقف المتوكل هذا المسعى، أضفى الفقهاء والمحدّثون عليه مكانة كبيرة حتى عدّه بعضهم مميزا من بين خلفاء الدولة الإسلامية قاطبة لإحيائه السنة النبوية التي وقف المعتزلة إزاءها مواقف متشددة جدا، وذهب البعض إلى أن زمزم قد غارت يوم قتله[52]. كما أن الفقهاء من جانبهم حاولوا أيضا ممارسة دور رقابي على السلطة، ليس في إطار عمل رسمي أو في مؤسسة بحد ذاتها، ولكن من خلال ممارساتهم وعلاقاتهم اليومية وما قدروا عليه من فرص أتاحت لهم إبداء ملاحظات كانت صارمة وقاسية في أحيان كثيرة. وفي ذلك أمثلة عديدة تتعلق بما قام به الفقهاء أمثال سفيان الثوري

وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وغيرهم. لذلك بدا أن ثمة صراعا محتدما بين كل من الكتّاب والفقهاء حاول فيه كل منهما أن يضفي على السلطة السياسية للدولة الطابع الذي رآه مناسبا، فسعى الكتاب إلى أن يكون الخليفة مستبدا وفرديا، فذلك يحقق رغباتهم في سلطة فورية عاتية يكونون هم جزءا منها. في حين سعى الفقهاء إلى تقييد سلطة الخلافة بضوابط الشريعة وأحكامها وأخلاقيات الحكم في الإسلام القائمة على الحق والعدل والشورى وما إلى ذلك. وفي المرحلة الأولى من هذا الصراع حاول الخلفاء تحقيق نوع من التوازن بين الكتلتين. لكن الأمر انتهى إلى تقبل مفهوم الفقهاء للسلطة، وإن لم يكن ذلك أكثر من أمر شكلي[53] لأن ذلك جاء على عتاب ضعف مؤسسة الخلافة وتدهورها ولا سيما بعد مقتل المتوكل واستبداد المؤسسة العسكرية بالسلطة الحقيقية التي لم يعد للخلفاء في ظلها دور حقيقي في القيام بشؤون البلاد.

وفي الإطار العام لهذا الصراع، أفلح الكتّاب في نقل الكثير من سياقات العمل الحكومي والرسوم التي كانت متبعة في البلاط الساساني إلى بنية السلطة العباسية، فأضفت عليها مظاهر الأبهة والفخامة والترفع من خلال السياقات التي مورست داخل البلاط، ومن خلال بناء هيكل إداري بيروقراطي يتربع الخليفة على رأسه بسلطاته المستبدة، ولكن من ناحية أخرى وتحت تأثير الفقهاء، يُعدّ الخليفة أحداً من المسلمين يخضع مثلهم لأحكام الشريعة الإسلامية، ولا يسمُو عليها. وبمثل هذه المزاوجة ظهر نظام الحكم العباسي.

ج. ملِكية الرقاب والأموال

تحدث الخليفة المقتدر في إحدى المناسبات عمّا ملّكه الله إياه من الدنيا بوصفه خليفة[54] ليعبر عن الفكرة التي تبلورت في تصورات الخلفاء العباسيين في أن الخلافة ملكتهم الدنيا، فغدا كل شيء مِلك أيديهم، وأنهم يملكون رقاب الناس وأموالهم، ولهم فيها حق التصرف بما شاءوا. أما بصدد الأموال، فثمة إشارات لا تحصى أفادت أنهم تصرفوا بالأموال بطريقة عبرت عن إرادتهم

المطلقة في هذا الجانب. وعلى النحو الذي رأوا أنه الكفيل بإشباع رغباتهم الخاصة، من بناء قصور وشراء جَوار وتملك جواهر وما إلى ذلك، كما أنهم أغدقوا الأموال بسخاء لا يجارى في كثير من أمثلته على كل من اتصل بهم. وامتدت مثل هذه السلطات لتشمل التحكم بالرقاب أيضا، الأمر الذي حكاه الجاحظ في إحدى رسائله[55]، وهو ما أكدته الممارسات العملية في مناسبات وظروف عديدة. لكن – ومن الناحية الموضوعية – لا بد من التريث قليلا قبل التسليم بالصورة التي رسمتها المصادر ولا سيما المتأخرة منها، وأخذت عند بعض الباحثين الذين روجوا لها طابعا أسطوريا: فروايات ابن واردان صورت الرشيد وكأنه يصرخ بين الحين والحين : «سيف ونطع»[56] ثم تطرف بعض الباحثين قليلا فأشار إلى أن الإعدامات كانت مظهرا مميزا للإدارة العباسية وعلى النمط الفارسي في ممارسة السلطة، وأن الجلاد الشاهر سيفه على الدوام والنطع الجلدي المستدير الذي ضربت عليه الرقاب كانا من أهم مستلزمات البلاط وملاصقين لعرش الخليفة[57]. ولا يخفى على أحد أن مثل هذه الصورة مستقاة من (أساطير) ألف ليلة وليلة. والواقع أن صلاحيات إصدار أحكام بالموت والحياة توسعت كثيراً في ظل الخلافة العباسية، ولا سيما تجاه المناوئين السياسيين. وعبرت عدة حالات عن قسوة شديدة في تنفيذ هذه الأحكام، ولأسباب هشة في بعض الأحيان[58]. وإلى جانب ذلك فإن هؤلاء الخلفاء مارسوا سياسة العفو والتسامح تجاه الأشخاص والجماعات التي انتظرت أحكاما بالموت. وعموما ظهر هؤلاء الخلفاء – العباسيون – وكأنهم واهبو الحياة أو مستلبوها من أصحابها بَيْد أنهم إذا كانوا قد أسرفوا في الأموال، فإنهم لم يسرفوا بنفس القدر في الدماء.

د . أسس علاقة العباسيين بالرعية

أقام العباسيون هيكلهم الإداري على جيش من الموظفين، على رأسه الوزير وعدد من المساعدين (رؤساء الدواوين) وبتقاليد عمل ساسانية أظهرت الطابع الفردي المستبد للخليفة، فأُقيم حجاب يعزل الخليفة عن العامة، وأغلقت أبواب

القصور دون الناس، ليكون الوزير هو الوسيط بين الطرفين. هذا الوزير الذي نما نفوذه فبلغ حدا كبيراً في عصر الرشيد مثلا.تسرب الفساد إلى هذا الجهاز الإداري ليلحق الأذى والظلم والجور بالرعية، الأمر الذي تعرض له أبو يوسف في كتاب «الخَراج» وأفصح عنه إفصاحا واضحا، ونبه الرشيد إلى ضرورة تجاوزه. كما أن مظاهر الهيبة التي ضربت حول الخلفاء العباسيين كان لها صدى في قلوب الرعية فأضفت الجبروت على السلطة، مما حدى بعدد كبير من الفقهاء والمحدّثين والزاهدين والأتقياء إلى إطلاق صفة الظلم والجور على الخلفاء وكشفوا لهم عن ذلك مباشرة فيما وعظوهم به من مواعظ[59]، وتجرأ أفراد من الرعية ليعلنوا عن ذلك أيضا أمام الخلفاء بصورة مباشرة أو غير مباشرة أو ليتحدثوا به فيما بينهم[60]. وأجمع الفقهاء على أن بعض إجراءات هؤلاء الخلفاء هي"ظلم عظيم وحرام وفسق"[61].

وشكل (الاحتجاب) أحد مظاهر العلاقة بين الخلافة العباسية ورعيتها. خصوصا وأن التجربة التاريخية أملت على المنصور مثل هذا الاحتجاب. فاغتيال عدد من الخلفاء في مراحل سابقة، ومواجهته خطر حركة الراوندية في الكوفة، دفعه إلى التفكير جديا في بناء عاصمة توفر له مقومات الأمن والسلامة، ثم اقتناعه أو إقناعه بضرورة إخراج الأسواق ومن فيها من العامة من مدينته المدورة التي أصبحت بمثابة (مدينة ملكية) ضمت الخليفة وكبار موظفيه وحاشيته وحرسه. فغدت أسوار المدينة وأبوابها الحصينة وهذا الحشد الكبير القائم على رعايته وخدمته وحراسته حائلا دون وصول أحد من أفراد الرعية إلى حضرته حتى بات الحاجب الخاص بالخليفة من أبرز شخصيات ذلك العهد. وبولغ في عدد الحجاب الذين زادوا بطريقة مذهلة حتى بلغوا جيشا تعداده – في أواخر هذه الحقبة – أربعمائة وثمانين حاجبا[62] تناوبوا على أبواب الخليفة، فكان هذا النظام الصارم من الأمور الذي استعصى على العامة اختراقه للوصول إلى الخليفة. ومن ناحية أخرى فإن الطبيعة الوراثية للسلطة، رسخت وبشكل متزايد

لدى أصحابها هالة من التقديس والتفخيم أقصت الحاكم عن مواطنيه ليصبح اقترابهم منه صعبا للغاية لأن هذا التوريث يولد إحساسا لدى الأفراد المعنيين به، بأنهم أسمى وأرفع من غيرهم بل يختلفون بالنوع عنهم[63] كما أملى ذلك رسوما وتقاليد خاصة مارستها الرعية مع حكامها من قبل تقبيل الأيدي والأرجل والأرض بحضرة هؤلاء الخلفاء زادت كلها من إحساس الرعية بالخضوع والتابعية لسلطة الخليفة.

وكانت البيعة مظهرا آخراً من مظاهر العلاقة بين الخليفة والرعية. وإذا كانت هذه البيعة في مراحلها الأولى دالة على عقد رضائي يتضمن ما يمكن أن يكون التزامات متبادلة، فإنها بدت هي الأخرى دالة على التابعية والخضوع والطاعة شبه المطلقة للخليفة حتى وإن استعين عليها بالإكراه والقسر. ولا سيما أن البيعة لازمتها أيمان غليظة أيام معاوية ثم استحلفهم عبد الملك ابن مروان بالطلاق والعتاق. استمرت هذه الأيمان وازدادت شدة وتوكيدا أيام العباسيين أيضا[64] لتعبر كلها عن محاولة تكبيل الرعية بأعباء وقيود ذات طبيعة قدسية ملزمة -الأيمان- ليس من السهل خرقها. مثال ذلك البيعة التي بويع بها الخليفة المعتز حيث تضمنت بنودها الفقرات الآتية[65] :

1 - أن يبايع الناس طائعين لا مكرهين (كذا) معتقدين لما يقومون به. وأن يوافق ذلك النية والسريرة. ومراعاة حق الله في مضمون البيعة وليس لأحد أن يشك أو يداهن في صحة وشرعية توليه الخلافة. علما أن المعتز فرض نفسه على الخلافة بمعونة القادة الأتراك تحت ظروف خاصة كان الخليفة الشرعي (المستعين) مازال فيها على قيد الحياة يقاتل عن منصبه هذا. ومن الناحية الشرعية لا يحق للمعتز فعل ذلك.

2 - السمع والطاعة للخليفة والاستقامة له ومناصحته في السّر والعلانية، ومساندته بموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه.

3 – القسم بأيمان غليظة بعدم نكث البيعة وهي بإيجاز : أن ينفق في سبيل الله جميع ما يملك من مال وعقار، ويعتق جميع عبيده وإمائه، ويطلِّق جميع نسائه طلاق الحرج، هن ومن يتزوج بعدهن إلى "ثلاثين سنة"، ومن ينكث البيعة بريء من الله ورسوله وهما بريئان منه.

هذا دون أن يتعهد الخليفة بتقديم أي عرض أو ضمان لحسن سياسته تجاه الرعية. وعليه فإن هذه البيعة ليست سوى تقييد للرعية بالبقاء على الطاعة والولاء والنصرة للخليفة تحت أية ظروف. ومن أجل تعزيز مفهوم الطاعة هذا، بوجه عام، جرى التأكيد على تفسير معين لأولي الأمر الوارد في الآية[59] من سورة النساء وأن المقصود بهم(الأمراء) حيث روج الأدباء والمثقفون لمثل هذا التفسير، وبيان أن الطاعة ملزمة في كل الأحوال حتى أصبحت هاجسا من الخوف راود البعض باستمرار، الأمر الذي عزز طابع الاستبداد لدى الخلافة العباسية.

ثم ترافق مع كل هذا نمط العلاقة القائم على العبودية لا على الرعوية، حتى أصبحت الدولة رمزا للعبودية. ومما عزز هذا النمط أن الكثير من الذين اتصلوا بالخلفاء، سواء من أفراد الحاشية أو من كبار موظفي الدولة أو من أناس عاديين قدموا أنفسهم بوصفهم (عبيدا) للخليفة[66]. وعلى هذا السبيل رد أبو يوسف الفقيه وقاضي القضاة، شهادة جعفر البرمكي ولم يقبل بها، لأنه سمعه يقول للرشيد : "أنا عبدك ..." وشهادة العبيد مردودة[67]. ولا ريب في أن هذا النمط من العلاقة ليست له أية جذور عربية أو إسلامية. ففي القيم العربية لا يسع العربي أن يقدم نفسه عبدا. وهو بالنسبة لشيخ القبيلة ند مكافئ. وفي القيم الإسلامية، فإن عبودية الإنسان لا تجوز إلا لله تعالى الواحد الأحد. وعليه فإن هذا النمط من العلاقة مقتبس من بنية العلاقات الاجتماعية والسياسية السّاسانية، مع أنه لا بد من التنبيه إلى أن مثل هذا النمط برزت له بوادر أولى محدودة في ظل الخلافة الأموية، وتحت ظروف خاصة فبعدما خلع أهل المدينة طاعة الخليفة يزيد بن

معاوية، جرى اقتحام المدينة عسكريا، ثم طلب قائد الجند إلى سكان المدينة أن يبايع كل منهم على أنه : "عبد قَن لأمير المؤمنين إن شاء أعتقه وإن شاء استرقه" [68] أي أن ذلك كان نتيجة غير عادلة لمعركة عسكرية، أوغل فيه قائد الجند في الانتقام من أهل المدينة بهذه الطريقة، فهي لم تكن نمط علاقة آنذاك، لكنها تحولت إلى النمطية تحت حكم الخلافة العباسية حتى بات الاتصال بالسلطة دالاً على هذه العبودية لها. فقد استشار شخص ما الناسكَ والزاهد المعروف محمد بن السماك حول رأيه في العمل مع السلطان فرد عليه بما يدل على رفض هذا العمل : " يا أخي إن استطعت ألا تكون لغير الله عبدا، ما وجدت من العبودية بُداً، فافعل"[69]. إن منطق العبودية هذا مناف لمنطق الرعوية الإسلامي القائم على الصلة الحميمة بين الراعي والرعية ليشكل بذلك ابتعادا آخر في خصائص السلطة السياسية للخلافة العباسية عن الحقبة المعيارية المتمثلة كما بيّنا آنفا في السيرة النبوية والخلافة الراشدة.

لقد مثلت الخصائص السياسية لسلطة الخلافة العباسية ابتعادا أكبر من الحقبة السابقة – الأموية – عن الحقبة المعيارية. وتجسد الابتعاد في عملية استثمار البعد الديني لإكساب الخلافة مزيدا من القداسة الدينية يجعل أي محاولة للخروج عليها خروجا عن مقدسات دينية. ومثل هذا التصور لم يكن معهودا في ظل الخلافة الراشدة. ومن ناحية أخرى فإن الكثير من السياقات ورسوم الحكم السّاساني انتقلت إلى البلاط العباسي لتضفي عليه قدرا كبيرا من الأبهة والفخامة والجبروت ومن ثم الاستبداد الفردي المطلق وذلك عن طريق الكتّاب والموظفين الإداريين. ثم ظهرت الخلافة العباسية بمظهر المالك لرقاب الناس وأموالهم وهو مفهوم يكاد يكون إقطاعيا بالدرجة الأولى عبّر عن الهيمنة المادية الكلية وعلى كل شيء بحيث بات الرعايا عبيدا للسلطة السياسية ولا سيما ذروتها المتمثلة في الخلافة، وهذه أمور لم تكن هي الأخرى معهودة في الخلافة الراشدة.

الهوامش والمصادر

1) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهديه، ترجمة : جليل حسن الإصلاحي (دمشق : 4، 19) 31-32، محمد عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام (عمان : 1980) 21، محمد جلال شرف : خصائص الفكر السياسي في الإسلام (الإسكندرية : 1975) 64، محمد طه بدوي: حق مقاومة الحكومة الجائرة (القاهرة : د.ت) 21، ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول (بيروت : 1977) 15،

Nasim Hasan Shah, *Islamic Concept of State*, Hamdard Islamicus, Vol. XVI, N° 1 (1993), p. 8.

2) يوسف /40.

3) أبو الأعلى المودودي، 31.

4) الباقلاّني : التمهيد، تحقيق : محمود محمد الخضيري (القاهرة : 1947) 184، انظر أيضا : Nasim Hasan Shah, p. 8. Tirton, *Islam* (London : 1966), p. 109.

5) غارودي : الأصوليات المعاصرة، ترجمة : خليل أحمد خليل (باريس : 1992) 78.

6) النجم / 3 - 4.

7) الحشر /7.

8) النساء / 64.

9) انظر بشأنها ابن هشام : السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (بيروت : د. ت)501/1.

10) انظر بشأنها : المصدر السابق، 656/2، وما بعدها.

11) انظر الدامغاني : قاموس القرآن، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل (بيروت:1977) 162.

12) صحيح مسلم بشرح النووي (بيروت 1972)، 231/12.

(*) وردت في كتب الحديث وعلى لسان الرسول ﷺ تسميات عديدة للمنصب الذي تمت بموجبه إدارة شؤون المسلمين بعد وفاته ﷺ وهي : إمام، خليفة، أمير، راعٍ، والٍ. انظر : البخاري، صحيح البخاري (مصر: د/ت)، 77/9 وما ورد بعدها ، مسلم ، 199/12 وما بعدها. بيد أنه لا بد من التدقيق عند تداول هذه التسميات قبل التسليم بها. إذ ربما ورد بعضها على سبيل إسقاط مفردات عصر الراوي على الحديث الذي رواه من باب جواز رواية الحديث للمعنى. مثال ذلك الحديث الذي رواه مسلم عن جابر بن سمرة بطرق عدة وجاء فيه : "أن هذا الأمر لا ينقضي

حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة" (201/12) في حين رواه البخاري بطريق آخر عن جابر بن سمرة أيضا وجاء فيه نفس اللفظ ولكن الإثني عشر خليفة جاء اللفظ «اثنا عشر أميرا» (101/9) وبما أن البخاري كان أكثر تشددا من مسلم في شروطه كان لا بد من ترجيح روايته وهو ما ينطبق مع واقع الحال في أيام الرسول ﷺ إذ كانت لفظة أمير أكثر تداولا لكثرة الغزوات والسرايا ومجمل النشاط العسكري فكانت ألفاظ أمير الجيش وأمير السرية وأمير الكتيبة شائعة التداول.

13) محمد عابد الجابري : العقل السياسي في الإسلام (بيروت : 1990) 136، عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي (بيروت: 1962)، 145، محمد أحمد خلف الله : مفاهيم قرآنية (الكويت : 1984) 68.

14) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث، تحقيق : محمد زهدي النجار (القاهرة : 1966) 20.

15) ابن سعد : الطبقات الكبرى (بيروت : 1957) 183/2، ابن هشام ، 685/2.

16) القرطبي : بهجة المجالس، تحقيق : محمد مرسي الخولي (القاهرة : د. ت) 331/1.

17) ابن سعد 199/3-200، الطبري : تاريخ الرسل والملوك، تحقيق : محمد أبو الفضل (بيروت: د. ت) 428/3-444.

18) محمد عمارة : الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية (بغداد : 1984) 23، 25.

19) المتقي: كنز العمال (حيدر آباد : 1954) 147/3.

20) أبو طالب المكي : علم القلوب، تحقيق : عبد القادر أحمد عطا (القاهرة : 1964) 77.

21) سانتتيلانا : القانون والمجتمع، في : تراث الإسلام، بإشراف توماس أرنولد. ترجمة جرجيس فتح الله (بيروت، 1978) 428.

22) رسالة في بني أمية، في : جمهرة رسائل العرب لأحمد زكي صفوت (القاهرة : 1937) 63/4.

23) الإبشيهي : المستطرف من كل فن مستظرف (القاهرة : 1952) 87/1.

24) انظر حول ذلك : الطبري، 253/5-270.

25) انظر بحسب تتابع الأفكار : أحمد بن حنبل، المسند، (القاهرة : 1313 هـ) 94/4، البخاري: صحيح البخاري (القاهرة : د. ت) 218/4، الطبراني : المعجم الكبير، تحقيق : حمدي عبد المجيد السلفي (بغداد : 1988) 311/19، الذهبي : سير أعلام النبلاء، تحقيق محمد أسعد طلس (القاهرة : د. ت) 162/3، الترمذي : صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن المالكي (القاهرة : 1934) 72/9، الفرزدق : شرح ديوان الفرزدق، شرح جيمس سايمز (بغداد : د. ت) 194.

26) انظر بحسب تتابع الأفكار : الفرزدق، 109، 174، 194، جرير : شرح ديوان جرير، شرح محمد اسماعيل الصاوي (دمشق/بيروت : د. ت) 34/4، 35، 147، حسان علي حلاق : تعريب النقود والدواوين (بيروت/القاهرة : 1978) المسعودي : مروج الذهب (بيروت : 1983) 43/3، القيرواني : زهر الآداب، تحقيق : محمد علي البجاوي (القاهرة : 1953) 73/1، الوطواط: غرر الخصائص (بيروت : د. ت) 154.

27) الفرزدق، 83، 176.

28) القلقشندي : صبح الأعشى (القاهرة : د. ت) 360/9-361.

29) محمد عبد الحي شعبان : صدر الإسلام والدولة الأموية (بيروت : 1983) 160.

30) انظر بحسب تتابع الأفكار : الأصفهاني : مقاتل الطالبيين، بإشراف إبراهيم الزين (بيروت : 1916) 69، ابن حنبل، 96/4، الطبراني، 289/19، 315، 334.

31) بوتول : علم الاجتماع السياسي، ترجمة : خليل الجر (جونيه : 1972) 40.

32) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة، في : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، جمعها فؤاد سيّد (تونس : 1974) 143.

33) رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق محمد عمارة (القاهرة : 1917) 82.

34) انظر بحسب التتابع : الطبري، 285/5، جرير : ديوان جرير، 415، 474.

35) انظر حول ذلك خطبة المنصور في تاريخ اليعقوبي (بيروت : د.ن) 350/2، وخطبته في مروج الذهب، 301/3.

36) البلاذُري : أنساب الأشراف، تحقيق عبد العزيز الدوري (بيروت : 1978) 286/3، ابن قتيبة : عيون الأخبار (القاهرة : 1964) 1/2-2، الطبري، 89/8.

37) Samadi, *Some Aspects of the Theory of the State and Administration under the Abbasids*, Islamic Culture (April : 1955), p. 124.

38) البلاذري : أنساب الأشراف، تحقيق جوانين (القدس : 1936) 354/5، المتقي : كنز العمال، 448/5، الابشيهي، 88/1.

39) انظر : اليعقوبي، 433/2، رسائل سعيد بن حميد، 80، علي بن الجهم : ديوان علي بن الجهم، تحقيق خليل مردم بك (بيروت : 1959) 9.

40) البحتري : ديوان البحتري، شرح وتحقيق حسن كامل (القاهرة : د. ت) 2267/4.

41) انظر على التوالي : الطبري، 170/9، 268/8، القلقشندي، 31/7، أبو يوسف، الخراج، نشَره قصي محي الدين الخطيب (القاهرة : 1936) 5.

42) المرتَضَى : أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم (القاهرة : 1945) 146.

43) الأصفهاني : الأغاني، تحقيق سمير جابر (بيروت : 1987) 141/3.

44) أخبار الراضي والمتقي، تحقيق : هيورث (بيروت : 1979) 189.

45) الجاحظ : مجموعة رسائل (القاهرة : 1324 هـ) رسائل مناقب الترك، 8.

46) انظر على التوالي : الطبري، 223/9، اليعقوبي، 408/2، الوطواط، 146.

47) انظر : اليعقوبي، 35/2، الطبري، 631/8، 634، المسعودي، 293/3، القلقشندي، 363/9.

48) انظر : مسكويه : تجارب الأمم، تحقيق أمدروز، مصور عن طبعة القاهرة : 1914، 236/1، مؤلف مجهول : العيون والحدائق، تحقيق نبيلة عبد المنعم (النجف : 1972) ج 4، ق 255/1، عبد العزيز الدوري : النظم الإسلامية (بغداد : 1988) 46.

49) Berrard Lewis, *Government, Society and Enonomic Life...*, in : (Cambridge Medieval History, Vol. 4, p.) ed. Hussey (Cambridge : 1966), p.641.

50) عبد العزيز الدوري، 52.

51) الجاحظ : ثلاثة رسائل، تحقيق : يوشع فنكل (القاهرة : 1382 هـ) 42-43.

52) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد (بيروت : د. ت) 172/7.

53) مونتگومري واتْ : الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي (بيروت : 1980) 94-95، انظر أيضا : Watt, *What is Islam* (London : 1968), p. 127.

54) الثعالبي : الإعجاز والإيجاز (بغداد / بيروت : د. ت) 89.

55) الجاحظ : مجموعة رسائل، 165.

56) ابن وادران : تاريخ العباسيين، تحقيق المنجي الكعبي (بيروت : 1993) 135-136.

57) انظر ذلك في : غودفروا : النظم الإسلامية، ترجمة فيصل الساير وصالح الشماع (بيروت : 1916) 128، نيكلسون : تاريخ الأدب العباسي، ترجمة صفاء الخلوصي (بغداد : 1967) 25، برهان الدين دلو : مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي (بيروت : 1985) 382، وأيضا : Samadi, *Some Aspects of the Arab-Iranian Culture*, Islamic Culture (oct, 1952) pp. 40-41.

58) انظر : الطبري، 548/7، التنوخي : الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي (بيروت : 1978) 87/4، ابن أعثم : كتاب الفتوح (بيروت : د. ت) 277/8، الدلجي . الفلاكة والمفلوكون (بغداد : د. ت) 136.

59) انظر : الدينوري : الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر (القاهرة : 1960) 385، الأزدي: تاريخ الموصل، تحقيق علي حبيبة (القاهرة : 1967) 177، المرتضى، 174/1، الخطيب البغدادي، 298/2.

60) انظر : القزويني : آثار البلاد (بيروت : 1960) 254، القيرواني : جمع الجواهر تحقيق محمد علي البجاوي (القاهرة : 1935) 19، ابن عربي : محاضرة الأبرار (بيروت، 1968) 148/1، ابن قتيبة : عيون الأخبار، 23/1، ابن عبد ربه : العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين (بغداد : 1967) 152/6-154.

61) ابن حزم : مراتب الإجماع (بيروت : 1980) 141

62) الهمذاني : تكملة تاريخ الطبري، ملحق بالجزء الحادي عشر من تاريخ الرسل والملوك للطبري، 305/11، الذهبي : العبر في خبر من غبر، تحقيق صلاح الدين المنجّد (الكويت : 1966) 203/2.

63) ماكيفر : تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب (بيروت : 1966) 64.

64) انظر : اليعقوبي، 17/2، السيوطي : الوسائل في مسامرة الأوائل، تحقيق محمد أسعد طلس (بغداد : 1950) 98-99، ابن المعتز : ديوان ابن المعتز (بيروت : 1961) 495، التنوخي: المستجاد في فعلات الأجواد، تحقيق محمد كرد علي (دمشق : 1946) 199، القيرواني : جمع الجواهر، 25.

65) الطبري، 284/9 – 286.

66) انظر : ابن بكار : الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد : 1972) 134، ابن وادران، 321، 515، الصقلي : السلوانات، مراجعة أبو نهلة أحمد بن عبد الحميد (القاهرة : 1978) 39.

67) ابن واردان، 103.

68) الزبيري : نسب قريش، تحقيق ليفي بروفنسال (1953) 371.

69) الأصفهاني : محاضرات الأدباء (د. م : د. ت) 189/1.

ملخّصات البحوث
المكتوبة باللغات الأجنبية
مترجمة إلى اللغة العربية

أناتولي كروميكو

الاستراتيجية السوفياتية في إفريقيا قبل عام 1985

كانت الاستراتيجية السوفياتية في دول العالم الثالث قبل عام 1985 تقوم على مجموعة من الثوابت التي تجد أصولها في مفهوم «المسار الثوري العالمي» الذي صاغه كل من فلاديمير لينين وجوزيف ستالين. وقد تحوّل هذا المفهوم تدريجياً إلى عقيدة لم يكن بمُكنة أيّ سياسي أو دبلوماسي أن يغيرها، إذ بدا أن هذا المنظور كان يناسب السياسة الخارجية السوفياتية ويعطي تفسيراً كافياً لما يقع في «العالم الثالث». وكانت قيادة الحزب الشيوعي تحدّد هذه السياسة قبل انعقاد مؤتمر الحزب والمؤتمرات الدولية للأحزاب الشيوعية وأحزاب العمال، حيث صار الحزب والدولة كياناً واحداً له نفس الرؤى والتوجهات.

لقد كان مفهوم «المسار الثوري العالمي» تغييراً لفكرة «الثورة الاشتراكية العالمية» التي توقّع لينين سرعة انتشارها بعد عام 1917، إلاّ أنه سرعان ما تبين له أنها محض سراب. ثم جاء ستالين الذي سلك منهجاً اشتراكياً مغايراً وقام بأعمال انتقلت به من توصيف الثوري إلى صفة الديكتاتور، وهو ما أصاب الاشتراكية في مقتل.

وفي النصف الثاني من الخمسينيات، ثار التساؤل حول المنظار التي يتعين على الاتحاد السوفياتي أن يرى به التقدم الاجتماعي والسياسي عندما يصبح العنف غير ذي جدوى في تحقيق سيطرة الطبقة العاملة في ثورة ما، لاسيما وأن العالم دخل في مرحلة الحرب الباردة. وكان يُنتظر من زيارة خروتشوف إلى الولايات المتحدة أن تبدّد غيوم هذه الحرب، لكن ما تلا هذه الزيارة من اختراق القوات الأمريكية الخاصة للمجال الجوي السوفياتي أحبط كل محاولات التقارب. وفضلاً عن ذلك، شهدت سنة 1960 إعلان استقلال 17 دولة في إفريقيا وهو ما جعل منها قوة سياسية بارزة لأن سياسات الحكومات الإفريقية الجديدة سارت عكس

مصالح القوى الاستعمارية. وكانت للأحداث التي جرت في الكونغو، المستعمرة البلجيكية سابقاً، كبير أثر في تقييم نظرة موسكو للأوضاع في إفريقيا حيث أعادت فكرة المواجهة في العلاقات الدولية ولو في شقّها الإيديولوجي. وفي هذا السياق، أجمعت مقرّرات المؤتمر الدولي الثاني للأحزاب الشيوعية وأحزاب العمّال الذي حضرت فيه بعض الدول الإفريقية على تصاعد وتيرة العدوان الإمبريالي وعلى اكتساب الدول ذات النهج الاشتراكي تجربة كبيرة في بناء الاشتراكية وتأثيرها الكبير على تقدّم العالم.

لقد كانت الاستراتيجية السوڤياتية في إفريقيا تسير وفق مفهوم التوجه الاشتراكي والعامل الجيوسياسي، إذ كان هذا التوجه بمثابة إلهام لنزعات جديدة في العالم الثالث، كما نمّى أوهاماً عديدة كانت تراودها الآمال بأن ثورات التحرّر الوطني سرعان ما ستتحوّل إلى ثورات اشتراكية. وتدعيماً لهذه الاستراتيجية، منح الاتحاد السوڤياتي مساعدات اقتصادية هامّة لحلفائه الإيديولوجيين من منطلق مسؤوليته الدولية.

وتظل النزاعات الإقليمية الجانب الأخطر الذي صادفه الاتحاد السوڤياتي في إفريقيا، وكانت «أزمة السويس» لعام 1956 منعطفاً حاسماً في تاريخ هذه النزاعات. فعندما وقع العدوان على مصر، أرسل خروتشوف خطاباً إلى باريس ولندن وتل أبيب بضرورة وقف عملياتها العسكرية على القاهرة، وهو ما استجابت له ليكون أول نزاع ساخن تتوفق موسكو في إنهائه.

جورج ماطي

العلاجات الجينية : كثرة وُعود أم قلّة إنجازات

بفعل توالي الفتوحات العلْمية والتقنية في علْم الأحياء، تمكّن كل من هربرت بوير وستانلي كوهن من القيام بإنتاج جزيء من الحمض النووي في الشكل المشوب

داخل خلية بكتيرية حيّة لأنها تحتوي على سلسلات من الحمض النووي لضفدع وبكتيريا. وما دام القسم الأساسي من الثلاثة ملايير جزء التي تكون الحمض النووي البشري قد وصف بكونه مجين النوع البشري، لم ير البعض أي عائق تقني أو أخلاقي في تشجيع العلاج الجيني.

لكن العلاج الجيني يظل تقنية غير شائعة الاستعمال، فعلى الرغم من أن العلماء يعرفون مليون قاعدة من قواعد الحمض النووي وحدّدوا موقع نصفها داخل المجين، فإن معرفتهم بطريقة اشتغالها تظل قاصرة على نحو كبير.

وتنطوي تقنية العلاج الجيني على إدخال جينة أجنبية داخل مجين إحدى الخلايا لتقوم بإنتاج بروتين خاص يكون انعدامه السبب في ظهور مرض معين. كما يجري التفكير في زرع جينات سيساعد اشتغالها على تنشيط آلية الجسم الذي يعاني من نقصها، لكن يتعين إيلاء اهتمام كبير بضبط الجينات المزروعة. أما نقل الجينات المزروعة فيجب أن يتم بواسطة نواقل تحافظ على خصائصها النوعية والكمية، وهي نوعان حُمَات (ڤيروسات) أو جُسيمات شحمية.

فبالنسبة للفئة الأولى، انتُقيت حُمات من عدة عائلات وتبين أن الحُمات الصغيرة لا تحقق نتائج مقبولة إلاّ في حالة زرع جينات في المخ أو في العضلات، في حين لا تتلاءم الحمات التي تنتمي لنفس عائلة ڤيروس داء المناعة المكتسبة مع العمل المطلوب منها إلاّ إذا انقسمت الخلايا التي تستقبلها كل من الجينة وناقلها. وبالتالي يتعين إجراء العديد من الأبحاث قبل أن تتمكن تقنية العلاج الجيني من الاستجابة لكافة الاحتياجات. أما بالنسبة لفئة الجسيمات الشحمية التي تكوّن مركبات شحمية مع الحمض النووي، فتتطلّب القيام بمعالجة خاصة للحمض النووي من خلال تغيير بعض بنياته.

وإذا كانت أنواع الأمراض التي يمكن علاجها بهذه التقنية محدودة العدد في الوقت الحاضر بسبب قلّة التقدم التقني، فثمّة تطبيقات لهذه التقنية حقّقت نتائج

باهرة كمرض اللُّزاج المخاطي والناعور من فئة باء، كما مكّن العلاج الجيني من تثبيط أنواع من سرطان المُوْثة (البروستات) لدى حيوانات المختبر ولدى الإنسان وأحد أورام النسيج العصبي التي تسمّى الدِّبقوم، فهل نأمل في إمكانية علاج داء فقدان المناعة بواسطة العلاج الجيني ؟

ويمكن اختصار تاريخ العلاجات الجينية في كون علماء الأحياء الجزيئية وعدوا بالكثير وأنجزوا النزر القليل، ومن ثم يتعين عليهم نشر النتائج الدقيقة للتجارب التي أجروها على العديد من الأمراض المتّصلة بحالات العوز والنقص في الجينات. كما يجب عليهم التعاون في التجارب المرتبطة بتوسيع أو تحديد أو ضبط بعض الوظائف التي تعاني من الاختلال.

بيدرو راميريز ڤاسكيز

المتحف كفضاء هندسي تواصلي

الهندسة علم يُعنى بإنشاء فضاءات يلجأ إليها الإنسان لقضاء راحته أو لامتهان مهنته. وقد وُفّقت الهندسة، بالتعاون مع تقنيات البناء في تشييد فضاءات جماعية نذكر منها على الخصوص المتاحف، وهي أبهاء تعرض فيها الإبداعات والمخترعات ونفائس الأشياء. ويدّعي «برونوزيڤي» وهو من المقعِّدين المعاصرين أن المهم ليس البناء وسقفه وحيطانه، لكن المهم هو ما يوجد في داخل البناء، أي الفضاء، والحيّز الذي يعيش فيه الإنسان ويطمئن إليه.

تتميّز الهندسة بأن لها قدرة إيصال القيَم العليا التي تتشكّل منها ثقافة الشعوب والحضارات. كما أنها تعبّر أسمى تعبير عن تطور الجماعات الإنسانية أكثر ممّا تستطيعه الفنون الأخرى. إن أي عمل هندسي يكتب له البقاء يعدّ في الحقيقة عملاً تواصلياً.

وللعمل الهندسي وجهان : واحد يستطيع المشاهد أن يرى فيه الجانب التقني والجمالي، والأزمنة الغابرة والثقافات الأخرى، الماضية منها والباقية. وكيف كان الناس يعيشون ويتكيّفون مع ذلك الشكل الهندسي أو بالأحرى كيف كان الشكل الهندسي مطابقاً لحتميات الحياة. أما الوجه الآخر فيتمثل في القيم التي تتكون منها ثقافة الشعوب والقدرة على بث تلك القيم في بوتقة فيها ما هو سياسي، وما هو اجتماعي وما هو جمالي، كل ذلك في زمن معيّن وحضارة معيّـنة.

إننا إذا أمعنّا النظر في الأعمال الهندسية المشيدة نرى أن المتحف يمتاز عن غيره بتوفير وظائف ثلاث :

1) إنه يتصل بالمجتمع بما يعرضه من تحف، وكثيراً ما يتم العرض بواسطة تقنيات عصرية متطورة.

2) ويري للمشاهدين ما هو جدير بنقل القيم الحضارية الرفيعة.

3) هذا بالإضافة إلى شكل هندسة المتحف التي تطورت فأصبح الحاوي والمحتوى في نسق بديع متناغم. وهكذا ولّى الزمان الذي كان فيه المتحف مكاناً جاهزاً أو مرمّماً تُجمع فيه ذخائر الإبداع ونوادر الأشياء كيفما اتفق. إن المتحف في الحقيقة مكان تحضّر فيه المعرفة الجماعية لتلقينها بوسائل تربوية تتيحها اليوم التقنيات الحاسوبية. لقد ولّى العهد الذي كان فيه المتحف مكانا لعرض ذخائر الإبداع ونوادر الأشياء، وأصبح المتحف مكاناً للمعرفة.

لذلك لابدّ من تشييد المتاحف أخذاً بالاعتبار الضوابط الهندسية المناسبة للشيء المعروض. فمتحف الآثار الحجرية والحفريات لا يشبه متحف العلوم الطبيعية. فالزائر للمتحف يستطيع بسهولة أكثر – لو أنجزت هذه الضوابط – أن يستمتع بالفضاء المتحفي وأن يستوعب المعروضات وما تمثله من حمولات ثقافية وحضارية.

كْلاوس شْوابْ

من أجل حِوار بين مساندي العوْلمة ومعارضيها

عندما عجزت مجموعة من الشركات في بانكوك عن أداء الديون المستحقة عليها، تداعى وقع هذه الأزمة إلى عدد من بقاع المعمورة، لأن عالم اليوم أضحى مترابط الأطراف بفعل التقدم العلْمي والتقني. ومن ثَمّ، أضحت بعض مداخل العمل الدولي تستدعي تدخل كل الفاعلين في الاقتصاد العالمي، وتأتي على رأسها مسألة العوْلمة ومزاياها. فقد أفادت العوْلمة غالبية دول العالم، لكن يجب بذل العديد من المجهودات من أجل جعل المتخلّفين عن ركبها يستفيدون من حسناتها، فقوى الاقتصاد هي التي تمسك بزمام العوْلمة، فهل سنجد طرقاً للعمل الجماعي من أجل الرفع من إيجابيات العوْلمة وتخفيف آثارها السلبية أم سنعمل بشكل فردي ونجعل ضحايا العوْلمة يؤدّون ثمن تقدّم الآخرين ورفاهيتهم ؟

غني عن البيان أن تحسين فرص النمو أمر ضروري في الدول النامية لتسير على منوال النموذج الناجح للاقتصاديات الآسيوية. وتتفق غالبية الاقتصاديين أن هذا الأمر يمرّ لزاماً عبر رفع الحواجز أمام النشاط التجاري، لكن الشركات متعدّدة الجنسيات تضطلع بدور هام في هذا المجال، فعلاوة على بناء المصانع يجب على هذه الشركات وضع تحديد واضح للمعايير البيئية ولتشريعات العمل. كما يمكن لهذه الشركات أن تساهم في البُعد الأمني وفي استقرار الأوضاع الداخلية من خلال خلق فرص العمل وتوفير رؤوس الأموال اللاّزمة لإعادة البناء والتعمير.

ومن جهة أخرى، يمكن لعالَم الاقتصاد أن يساعد الدول النامية من خلال بثّ المعلومات ونقل العلوم والتقنيات. وفضلاً عن ذلك، بإمكانه وضع معايير أساسية في مجالي الصحة والتغذية، ما سيمكن هذه الشركات من خدمة مصالحها ومن الارتقاء بالظروف المعيشية لهذه البلدان.

وتظل مسألة حقوق الإنسان ركناً أساسياً في العمل الدولي وعاملاً مساعداً على إشاعة التفاهم الدولي. كما أن انتهاج المسلك الديمقراطي أمر لا محيد عنه بالنسبة للتنمية المستدامة. وبالإضافة إلى ذلك، يتعين على العالم برمّته أن يبحث عن طرق جديدة من أجل صون الهوية الثقافية والحيلولة دون انحسارها في ظل عالم يسير على درب الاندماج والتوحد.

ويثور السؤال حول القيِّم على عناصر العمل الدولي هاته. فإذا كانت المنظمات الدولية قامت بعمل نبيل من أجل توحيد الهموم الدولية، فقد بقي عملها قاصراً في هذا الاتجاه لأن المجتمعين المدني والتجاري لم ينخرطا في هذا العمل، والحال أن المجتمع المدني أضحى يضطلع بدور فاعل في بداية هذه الألفية، لكن يجب عليه أن يناضل من أجل أن يجتزىء لنفسه مكاناً على مائدة الحِوار العالمي بوصفه شريكاً كامل الأهلية بإمكانه أن يؤثّر في الرأي العام.

برزي لاسينا

تحليل حاسوبي للّغة العربية من خلال بعض كلمات القرآن (بِسْم)

قدم الكاتب مقالة ضمن سلسلة الفهرس الشامل للكلمات القرآنية وصيغها المصرفة في إطار ترجمة النص العربي باستعمال جهاز الحاسوب. وقد خصص هذه المقالة لكلمة «بسم» .

ويندرج شغل النفس بمسألة الترجمة الآلية في إطار عدة تساؤلات من قبيل : هل يمكن لبنية لغة ما في القرن السابع الميلادي أن تتلاءم مع البنية اللغوية للقرن الحادي والعشرين؟ وهل تشكّل الترجمة جزءاً من عملية التواصل ؟ ومن المرسِل ومن المتلقي ؟ وما دور القاموس في عملية الترجمة الآلية ؟ وما الوظائف اللغوية التي تأخذها بالاعتبار عملية ترجمة النص القرآني بطريقة آلية ؟

إن مسألة الإعجاز تقف حائلاً أمام كل من يعتبر أن بإمكان الترجمة مضاهاة أو تجاوز قيمة النص القرآني باللُّغة العربية، كما أن بعض العلماء قالوا بعدم إمكانية ترجمة الشعر، والحال أن النص القرآني ليس شعراً في حدّ ذاته بل هو الكتاب المقدّس لدى المسلمين وأحدث تأثيراً كبيراً على اللغة العربية الحديثة وعلى فكر عدد من الأشخاص.

وإذا أردنا تحليل الكلمة العربية «بسم»، سنراجع القاموس ليعطينا الكلمة المقابلة لها في اللغة الأجنبية. وفضلاً عن ذلك، تتضمن اللغة البولندية سبع حالات إعراب في حين لا تتضمن اللغة العربية إلاّ ثلاثاً. وبالتالي، لا تجد الحالات السبع مقابلاً لها إلاّ في الحالات الثلاث الخاصة باللغة العربية.



ملحق

تقديم

قام فخامة الرئيس السنغالي السيد عبد الله واد والسيدة حرمه بزيارة خاصة للمملكة المغربية في شهر مارس سنة 2003 تسلم خلالها جائزة الحرية التي تمنحها الأممية الليبيرالية.

وقد آثر الرئيس واد خلال هذه الزيارة أن يلقي محاضرة حول خطة الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا احتضنتها رحاب أكاديمية المملكة المغربية. وتروم هذه الخطة الرقيّ بالأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للقارة الإفريقية من خلال تحسين و معالجة العوامل التي كانت السبب في تخلف إفريقيا عن الركب العالمي.

و تندرج هذه المبادرة في إطار رغبة الرئيس واد في مخاطبة الفعاليات السياسية والاقتصادية والثقافية في المغرب بشأن الخطوط التفصيلية لخطة الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا، و ذلك بوصفه فاعلا أساسيا في خطة «أوميغا»(OMEGA) وهي أحد مكونات خطة الشراكة هاته.

وفي بداية حفل الاستقبال رحّب البروفسور عبد اللطيف بربيش برئيس السينغال وأشاد بمتانة العلاقات التي تربط المغرب والسينغال منذ قرون ومازالت تتواصل متمثلة في المبادلات الثقافية والتجارية والتعاون المشترك.

وأجاب الرئيس عبد الله واد بكلمة رقيقة المعاني وجهها إلى المغرب وعاهله جلالة الملك محمد السادس راعي الأكاديمية، ثم ألقى محاضرة قيمة في موضوع التعاون عامة وخطة الشراكة على الخصوص.

وقد تابع هذه المحاضرة إلى جانب أعضاء الأكاديمية السيد الوزير الأول وأعضاء الحكومة ومستشارو جلالة الملك ورئيسَيْ مجلسَي البرلمان وأعضاء السلك الدبلوماسي المعتمد بالمغرب والسيد أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة المغربية ومساعدوه وشخصيات أخرى مغربية وسينغالية.

وقد كان اللقاء مناسبة لتأكيد متانة العلاقات الثنائية التي تجمع المغرب والسينغال وعزمهما الأكيد على مواصلة الجهود من أجل توفير شروط الانخراط في الاقتصاد العالمي.

خطاب ترحيب أمين السّر الدائم

بفخامة رئيس جمهورية السينغال

فخامة رئيس الجمهورية،

سيظل تاريخ 29 مارس 2003 مكتوباً بحروف من ذهب في تاريخ أكاديمية المملكة المغربية التي تتشرّف باستقبالكم في رحابها.

أودُّ بادىء ذي بدء، فخامة الرئيس، أن أُرحّب بكم باسمي الشخصي وباسم أعضاء الأكاديمية. ومؤسّستنا، إذ تتشرّف بالرعاية السامية والعناية التامة اللتيْن ينعم بهما عليها صاحب الجلالة الملك محمّد السادس، فإنها تبذل قصارى جهودها من أجل إقامة حِوار بين الثقافات ودراسة مشاكل عصرنا وتوجيه تفكيرها نحو المواضيع ذات الاهتمام العام والتي تعود بالنفع والخير على البشرية.

وقد حرص الوزير الأول السيد إدريس جطّو ومستشارو صاحب الجلالة وأعضاء حكومته على التعبير من خلال حضورهم عن اعتزازهم واهتمامهم بالأواصر التي تجمع بين بلدينا والتي يعملون إلى جانب زملائهم ونظرائهم السينغاليّين على تمتينها كل يوم.

السيد رئيس الجمهورية،

إننا نستقبل في شخصكم رجل العلوم والمبادىء، فقد وجهتكم مؤهّلاتكم التي ظهرت في سنّ مبكّرة نحو دراسات عُليا لا يسع المرء إلاّ أن يقف وقفة إعجاب وتقدير لما تزخر به من تنوع وتعدّد.

فمساركم الجامعي يعز نظيره بما أنكم حصلتم على عدة شهادات للدراسات العليا أهلتكم لأن تجمعوا في الآن نفسه صفات عالم الرياضيات والنفس والاجتماع والفلسفة، ولأن تكونوا رجل أدب وقانون ولتتوّجوا مساركم بالدكتوراه والتبريز في القانون والعلوم الاقتصادية.

كما كنتم محامياً بهيئة بزانسون بفرنسا وبهيئة داكار، ومن ثم تمكنتم من الدفاع عن القضايا الإنسانية. كما شغلتم منصب عميد كلية القانون التابعة لجامعة داكار، ومنصب نائب في الجمعية الوطنية بالسينغال ووزير دولة. وفضلاً عن ذلك، أنشأتم الحزب الديمقراطي السينغالي ووصلتم إلى أسمى المناصب في بلادكم بعد إجراء انتخابات ديمقراطية.

إن مساركم السياسي يحبل بالأحداث والمبادرات.

لقد اخترتم خلافاً لما هو معمول به وسيراً على الطريق المستقيم لمسيرتكم الجامعية الطويلة وانسجاماً مع سجية الرجل الحر والعادل أن تسلكوا طريق النضال السياسي الشرعي الذي يتمثل في البقاء داخل البلاد والدفاع بالطرق السلمية عن النهج الديمقراطي من أجل الوصول إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع لا عن طريق المواجهة والصدام. ولم يكن ذلك أمرا هيناً بل كان نظير محن المعاناة والسجن التي استطعتم تجاوزها في كل مرة بفضل قوة شكيمتكم عند الملمات وموالاتكم الجهد والثبات على المبدإ.

السيد رئيس الجمهورية،

من الطبيعي أن الوضع الذي يسود في إفريقيا يشكل أحد انشغالاتكم الرئيسة. كما أنكم من المنافحين عن قارتنا وعن السكان الأفارقة. فقد دافعتم عما يسمّى «بند الديمقراطية» الذي تضمنته اتفاقية لومي لسنة 1975 والذي جعل من احترام الديمقراطية شرطاً ملازماً للمساعدات بالنسبة للدول المستفيدة. ثم دافعتم بعد ذلك عن ضرورة أن تتضمن الاتفاقات نفسها «بنداً زراعيا» يقرن الحصول على المساعدات بالتحسين الفعلي لأوضاع المزارعين الذين تقول عنهم إنهم للأسف عبء النمو ومنسيو التنمية.

وبوصفكم مستشاراً دولياً، جعلتم من التنمية والديمقراطية شرطين استعجاليين من شروط الإقلاع الاجتماعي. ومن أجل هذا الغرض، وضعتم تصوراً لتطبيق خطّة أوميغا وشاركتم في وضع الخطة التي أطلق عليها اسم «الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا»، وهي محور الموضوع الذي تفضلتم بقبول محادثتنا عنه اليوم.

إن مهامكم الدولية هي بالكثرة التي لا أستطيع أن أوجزها. فقد كنتم رئيس مجموعة الخبراء الأفارقة لمنظمة الوحدة الإفريقية والبنك الإفريقي للتنمية، كما أنكم محرِّر الميثاق الإفريقي للتعاون الاقتصادي والتنمية الذي أقرته قمّة أديس أبابا عام 1973.

كما أنكم تشاركون منذ ثلاثين عاماً في اللّقاءات التي تدور حول موضوع القانون ومشاكل التنمية، وتعقد في إطار المنظمات الدولية المختلفة كلجنة الأمم المتحدة ومؤتمر الأمم المتحدة حول التجارة والتنمية والبنك الدولي للإنشاء والتعمير وصندوق النقد الدولي. كما أنكم عضو في اللجنة الدولية للقانونيّين التابعة لـ «مركز السلْم العالمي عن طريق القانون» والذي يوجد مقره في واشنطن.

السيد رئيس الجمهورية،

إن العلاقات بين بلدينا وبين شعبينا عريقة، فنحن نومن بنفس القيم ونسير على درب الديمقراطية ونعمل سوياً من أجل حل مشاكل إفريقيا، هذه القارة الغنية بروحانيتها والتي يتعين على العالم أن يزيد من اهتمامه بها. ولا يساورنا أدنى شك في أن جهودكم المتضافرة مع جهود رؤساء دول أخرى وخصوصاً مع جهود ملكنا، نصره الله، ستمدُّ أهل إفريقيا بوسائل تنمية مستدامة في إطار احترام القانون. وعلى هذا المنوال دأبت جمهورية السينغال على مساندة المملكة المغربية في مساعيها ونضالها من أجل الدفاع عن وحدتها الترابية.

ويتضمن الإطار القانوني لعلاقاتنا ترسانة من النصوص الهامة التي تشمل كل المجالات تقريباً. فقد تم توقيع خمسة اتفاقات جديدة خلال الدورة الثانية عشرة للجنة المختلطة المغربية السينغالية التي عقدت في داكار في الفترة ما بين 28 فبراير وفاتح مارس 2002. كما توضع اللمسات الأخيرة على سبعة اتفاقات أخرى. ومن جهة أخرى، وقعت اتفاقات للارتقاء بميدان التجهيز: طرق سيارة، ومطارات، ومستشفيات، وعدة منشآت هامّة.

وسيكون الطلبة السينغاليون الذين يجدر بنا التنويه هنا بجديتهم، سيكونوا لاحقاً مخاطَبين أكفاء لزملائهم المغاربة الذين سيتولون جميعاً مناصب المسؤولية. وينسحب الأمر نفسه على الطلبة المغاربة الذين يتابعون دراساتهم بالجامعات السينغالية.

وقد وصل مستوى العلاقات أوجه بالنسبة للفترة الأخيرة مع زيارة الدولة التي قمتم بها للمغرب يوم 2 أبريل 2000 والزيارة التي قام بها صاحب الجلالة الملك محمد السادس لبلدكم بتاريخ 22 ماي 2001. وتندرج هاتان الزيارتان في إطار علاقاتنا المتميزة وفي إطار التشاور بشأن مشاكل إفريقيا والعالم.

السيد رئيس الجمهورية،

لقد جلس بين ظهرانينا وتحت قبة هذه الأكاديمية رجل عظيم وأحد أبناء السينغال، إنه الرئيس ليوبولد سيدار سنغور، رحمه الله، الذي منحنا شرف أن نكون زملاءه وأصدقاءه. هذا الرجل مثلكم، صنعته إفريقيا، وقاده مساره الجامعي والسياسي إلى أسمى مستويات المسؤولية في بلاده. كما تغنى بالزنوجة ودعا إلى الحضارة الكونية.

وقد وجه فكره دائماً نحو مصير إفريقيا حيث يمكننا تنوع إنتاجه وإيمانه بالقيم الكونية من إيجاد أوجه الشبه بين ليوبولد سيدار سنغور وبينكم فخامة الرئيس. لقد شكّلتكم العناية الإلهية أنتم الإثنين وعهدت إليكم بمسؤوليات جسام من أجل تحقيق الخير العميم للسينغال.

السيد رئيس الجمهورية،

إننا نستقبل في شخصكم، ونحن في رحاب أكاديمية المملكة المغربية، أحد كبار حكماء إفريقيا، وأحد رجال القانون والنزاهة الذي سيعمل دائماً على الارتقاء بالقيم الكونية وسيمنح للسينغال المكانة التي تستحقها في مجمع الأمم.

سدّد الله خطاكم، ونوّر فكركم وأسبغ على الشعب السينغالي الشقيق المزيد من السعادة والرفاهية.

الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا والقيم المشتركة : الديمقراطية والسلْم وحسن الحِكامة

السيد الوزير الأول،

السادة الوزراء،

السادة أعضاء السلك الدبلوماسي،

السيد أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة المغربية،

سيداتي، سادتي،

أودُّ باديء ذي بدء توجيه شكري العميق لصاحب الجلالة الملك محمد السادس الذي شرفني مرة أخرى باستقبال شعبي حار على غرار ما تفرد المغاربة دوماً بالقيام به. الوفد الذي يرافقني الناقل والمعبر الأمين لدى الشعب السينغالي للاهتمام البالغ الذي حظينا به منذ وصولنا إلى الأرض المغربية. وأرد على كل من سيطرح سؤال «لماذا»؟ بما يلي : «المغرب والسنغال: شعبان وأسرة واحدة». لذا، آثرت أن أعبر عن مدى العلاقات التي تمكن كل من صاحب الجلالة وأنا من توثيقها بين السنغال والمغرب، وبين السنغاليين والمغاربة، علما بأن كلمة «التعاون» لا تفي بغرض التعبير عما هو استثنائي ومتفرد.

سيداتي، سادتي،

إذا كان لي اليوم الشرف والحظوة في أن أكون ضيف أكاديمية المملكة المغربية بحضور أصحاب السمو الملكي والوزير الأول وأعضاء الحكومة والنواب

المحترمين والشخصيات السياسية السامية، فأنا أدين بذلك إلى الكرم الكبير الذي عهدناه في صاحب الجلالة الملك محمد السادس. كما أقدر حجم التشريف الذي حظاني به من خلال حضور أقطاب الفكر في أكاديمية المملكة المغربية وفي الجامعة.

واسمحوا لي إذن أن أتوقف عند فكرة إحداث الأكاديمية التي مُنحت للمغرب وأوقفت للمعرفة من قبل صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني الذي أراد أن يكرم ذكاء الإنسان بغض النظر عن الأعراق والديانات، وتوفير الظروف المناسبة لإقامة حوار بناء ومثمر. ولي اليقين بأنني أعبر باسم المفكّرين السنغاليين والأفارقة بصفة عامّة عن امتنانهم لهذه المبادرة التي انطوت على إحداث ملتقى للمعرفة الكونية على الأرض الإفريقية وعلى تمكين إفريقيا من الوسائل الكفيلة بإشراكها في تفتق الأفكار الكبيرة التي يحتاجها المجتمع البشري.

إن المغرب هو بلد الحضارات العريقة التي تعاقبت على أرضه منذ آلاف السنين، وهو ملتقى التحام الأعراق، وهو البلد المتوسطي والصحراوي في آن واحد والذي تهبّ عليه رياح المحيط الأطلسي وتجتازه التيارات الآتية من الركام الثلجي في الشمال والتي تغازل شواطئه البيضاء ومترامية الأطراف قبل أن تتمطى نحو الجنوب، وهو السور الحصين الذي وقف أمام توسع الإمبراطورية العثمانية، ومنطلق حركات الهجرة المنتظمة نحو سهول السبسب في الجنوب ونحو جنوب شرقي الصحراء الذي شيد فيه أسلافه عبر التقاء السكان السود حضارات مشرقة ؛ كل هذه العناصر تميز المسيرة الفريدة للمغرب وطابعه الإفريقي والثراء الذي هو عطية يختص الله لوحده بوهبها للشعوب.

ويستمد حضوري بين ظهرانيكم أسسه من العلاقات العريقة التي تجمع الشعبين المغربي والسينغالي، ومن علاقات الصداقة التي توثقت بشكل تلقائي بين جلالة الملك وبيني منذ وصولي إلى الرئاسة في بلدي.

من خلال ما عملناه، صاحب الجلالة وأنا، من تدعيم العلاقات المتميزة بين المغرب والسينغال ودفعها نحو مستوى الأسرة الكبيرة، لم نقم سوى بتلبية طموحات شعبينا اللذين يدركان حجمها ويعيشانها يومياً، كما تشهد على ذلك المنجزات الباهرة التي لم يتحقق مثلها في ثلاث سنوات وذلك بفضل استثمار أوجه التكامل فيما بيننا. ولي اليقين بأن مسيرتنا ستتواصل وستثير الإعجاب بإنجازاتها التي ستميز تقدمنا المشترك.

سيداتي، سادتي،

يبدو لي أنه يجب عليّ المبادرة بعرض موضوعي :

الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا (نيباد) والقيم المشتركة: الديمقراطية والسلْم وحسن الحِكامة

لماذا الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا؟ وما فحواها؟ وأين وصلنا في تطبيق بنودها؟

لقد ظهرت الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا في ظرف استحكمت فيه أزمة إفريقية اقتصادية تمثلت في انحسار النشاط الاقتصادي وتنامي الفقر على نحو غير مسبوق، وأزمة القيم المرجعية التي تدفع الشباب إلى التيه وفقدان الثقة في النفس إلى حدّ الاحتماء بالصوفية، وأزمة معنوية أدّت إلى تنامٍ خطير للحتمية، وأزمة قارة تسير على غير هدى وتتوارى خلف القارّات الأخرى بفعل رُهابها من ضرورة سلوك طريق العوْلمة ومواجهة المنافسة.

لقد أعقبت مرحلة جلاء الاستعمار ظهور عدة مخطّطات صاغها الخبراء واعتُمدت في جو من الغِبطة والسرور، لكن سرعان ما رُكنت في الأدراج دون أن

يُعمد إلى تطبيقها كمخطط لاغوس الذي كان يطمح إلى إنشاء مجموعة إفريقية خلال عشرين عاماً، ومخطط أبوجا، ومخطط بانوريدا وغيرها. وفي ظل هذه الظروف، ظهرت مبادرتان خلال عام 2000 دون أن يكون بينهما رابط جلي.

فمن جهة، قام كل من رئيس جنوب إفريقيا ثابو مبيكي الذي كان يومن بفكرة النهضة الإفريقية، ورئيس نيجيريا أوليسيغون أوبسانجو، ورئيس الجزائر عبد العزيز بوتفليقة، قاموا في شكل إعلان مبادىء بتحليل المسار التاريخي للفقر المتزايد في إفريقيا، ثم وجهوا نداء إلى القادة الأفارقة حتى يستشعروا خطورة الوضع المستفحل. ومن ثم ظهر إلى الوجود مخطط الألفية الإفريقي.

ومن جهة أخرى، قام خادمكم بإطلاق مخطط أوميغا في إطار مقاربة اقتصادية، وكان الهدف منه القضاء على الفوارق الأساسية التي تفصل إفريقيا عن الدول المتقدمة: فوارق في البنيات التحتية، وفي مجال التربية وفي كفاءة الموارد البشرية التي لا يتم تقديرها بالشكل الكافي في بلداننا، فوارق في الإنتاج والأساليب الفلاحية، وفي التحكّم في الطاقة... وانطلاقاً من اقتناع مخطط أوميغا بأن النماذج الآسيوية التي لحقت بركب الدول المتقدمة في ظرف عشرين سنة من خلال جعل الموارد البشرية المحرّك الأول لعجلة التنمية، فقد وضع نصب عينيه ضرورة مواجهة المنافسة الدولية الشريفة عن طريق الإنتاج والجودة.

وبعد أن انخرط المخططان في تنافس حول استئثار طرف بالشهرة دون آخر، اندمجا في خطة واحدة وهي المبادرة الإفريقية الجديدة التي سرعان ما تحول اسمها إلى الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا.

وقد اعتمدت هذا المخطط قمّة رؤساء الدول المنعقدة في لوساكا خلال يوليوز 2000 حيث أصبح المرجعية الوحيدة لاستراتيجية التنمية في إفريقيا.

وقد قدم هذا المخطط إلى قمة الدول الثمانية، أي مجموعة الدول الغنية في جنوة عام 2000 وكانانسكيس بكندا عام 2002. كما نظمت خلال الفترة ذاتها

لقاءات متعدّدة بين الممثلين الشخصيين لقادة مجموعة الثمانية وبين الخبراء الأفارقة من أجل إدراك جيّد لمحتوى هذا المخطط.

ويمكن لي أن أوجز هذا المخطط في قسمين: شق أول يتضمن الخيارات الأساسية التي تعتبر بمثابة **محدّدات** التنمية على المدى الطويل، وشق ثان يتضمن **المجالات الرئيسية** أو **المتغيرات** التي يمكّن تضافرها وتفاعلها من تحقيق النمو والتقدم داخل هذه المحددات.

فالخيارات الأساسية أو المحدّدات هي : حسن الحِكامة العامة والخاصة، واعتبار القطاع الخاص مصدراً أساسياً لتمويل الاقتصاد الإفريقي، إحلال **المنطقة** بصفتها قاعدة عملية محل الدولة التي يعتبر مجالها محدوداً. ومن ناحية الموضوع، يتقاطع موضوعنا مع القسم الأول من هذا المخطط.

وقبل الرجوع إلى هذه العناصر يحسن التذكير بأنه في داخل هذه المحدّدات، اختار هذا المخطط ثمانية قطاعات أساسية سميت بالقطاعات ذات الأولوية، أي المتغيرات، التي يتعين معالجتها في آن واحد حسب الاختيارات التي ستفرز في نهاية المطاف هوية شخصية ذات معلم من معالم التنمية : (1) البنيات التحتية،(2) التربية، (3) الصحة، (4) الزراعة، (5) التقنيات الجديدة للإعلام والاتصال،(6) البيئة، (7) الطاقة،(8) الدخول إلى أسواق الدول المتقدمة. وبالتالي، يمكن التركيز على أحد المتغيرات للحصول على شكل معين من التنمية.

وتجب الإشارة إلى أن هذا الاختيار ينطوي على انتقاء متغيرات استراتيجية، لا لأن القضايا الأخرى ليست لها نفس الأهمية ولكن لأن هذه المتغيرات هي «قطاعات ذات أولوية» مع ما تخلفه من آثار هامّة.

حسن الحِكامة

لنعد إلى عناصر الموضوع لنشير إلى أننا نجد من المصطلحات الشائعة حسن الحِكامة العامّة وحسن الحِكامة الخاصة.

وتنطوي حسن الحِكامة العامة على الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والسلْم وحسن إدارة الموارد العامّة. أما حسن الحِكامة الخاصة فيرتبط بالبيئة المساعدة على القيام بالأعمال والتي تتضمن القضاء النزيه، وانتفاء الرشوة (وهما شرطان من شأنهما جذب الاستثمار)، واستقرار الاستثمار وأمنه.

وقد طُرح التساؤل حول الكيفية التي يجب التعامل بها مع الدول المتأخرة في ميدان حسن الحِكامة ولاسيما الدول ذات الأنظمة غير الديمقراطية التي لا تُجرى فيها انتخابات نزيهة أو تُقصى فيها المعارضة أو تُخطط فيها النتائج بشكل مسبق، وكذا الدول التي تخرق حقوق الإنسان وتتفشى فيه أشكال الرشوة.

ولقد توفقنا في اعتماد مبدإ المسؤولية الفردية لرؤساء الدول لسبب بسيط وهو أنهم يملكون كل السلطات في ممارسة الحكم ولا يخضعون لنظام المسؤولية الجماعية الذي تنسب فيه أخطاء الفرد إلى الجماعة.

ومن ثم، يجب تصور وتنفيذ برامج البنيات التحتية وغيرها دون اعتبار لطبيعة النظام وما إذا كان يطبق شروط حسن الحِكامة. وما عدا ذلك، سيكون لكل بلد متقدم الحرية في زيادة حجم إعانته للبلد الذي يختاره حسب أوجه التجانس أو تقديره للسياسة المتبعة فيه.

ولتفعيل حسن الحِكامة، وضعت إوّالية تسمّى مراجعة الأعيان، وهي نظام اختياري، أي أن لكل دولة الخيار في الانخراط في النظام من عدمه.

ويقوم فريق من «الشخصيات البارزة» – وهو مفهوم قابل للنقاش – تساعده أمانة سر بزيارة إحدى الدول لإنجاز تحقيق. ويمكن لهذا الفريق الاستماع إلى الفاعلين السياسيين في الحكومة والمجتمع المدني وجميع قطاعات السكان للحصول على أكبر قدر من المعلومات، ثم يحرر تقريراً يرفعه لنظر قادة الدول الأعضاء.

وقد وقعتُ على الاتفاق دون أن يكون لي اقتناع كامل بجدواه ونجاعته. إذ قُدِّر أنه إذا اتبع فريق الشخصيات البارزة هذا النهج، فإن عملية تقييم حسن الحكامة داخل بلد ما يمكن أن تستمر لأربع سنوات أو أقل.

أما فيما يخص السينغال، فقد اقترحنا تطبيق مفهوم مراجعة الأعيان على الأطفال، أي وضع الأطفال في دول غربي إفريقيا. وينتظر أن تنعقد قمّة المجموعة الاقتصادية لدول غربي إفريقيا في داكار من 26 إلى 28 ماي 2003. ويقدم كل بلد تقريراً عن وضع الأطفال حسب مخطط التحقيق : التمدرس، وتشغيل الأطفال واستغلالهم، والمعاملة السيئة، والاستغلال الجنسي، والأوضاع المماثلة للرِّق. وينتظر أن تتمخض القمة عن اتخاذ تدابير ملموسة وتحليل مقارن.

القطاع الخاص

لقد شوش اختيار القطاع الخاص مصدراً أساسياً للتمويل على التصورات السائدة إلى هذا التاريخ والتي كانت تنطوي منذ فترة جلاء الاستعمار على البحث عن التمويل بالنسبة للتنمية من جانب **المساعدة** (تحويل 0،7 ٪ إلى الدول النامية) ومن جانب **الاقتراض**، فقد اصطدمت المساعدة العامّة على التنمية بنزعات الأنانية المتنامية لدى الدول المتقدمة بشكل وصلت فيه إلى النصف بالكاد لأن بعض الدول المتقدمة لم تحول بعد نسبة 0،1 ٪ من ناتجها الداخلي الخام في شكل

مساعدة عامّة على التنمية. ومن جهة أخرى، وصلت القروض بالمديونية إلى الباب المسدود. لذا، تستحق **المساعدات** و**القروض** أن يسميا بالحلقة المفرغة ما دام الخروج منها أمراً مستعصياً، إذ لم يسبق لنا أن عاينّا بلداً يتقدم بفضل المساعدات أو القروض أو الإثنين معاً.

المنطقة

أودُّ قبل كل شيء توضيح أمر اصطلاحي. بالنسبة للأمم المتحدة، تعتبر إفريقيا منطقة أما الأقسام المتفرعة عن القارة فهي مناطق فرعية. أما بالنسبة لمنظمة الاتحاد الإفريقي (أو ما كان يعرف في السابق بمنظمة الوحدة الإفريقية) وللشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا، تنقسم القارة الإفريقية إلى خمس مناطق :

- إفريقيا الغربية،
- إفريقيا الشمالية،
- إفريقيا الوسطى،
- إفريقيا الشرقية،
- إفريقيا الجنوبية والمحيط الهندي.

وقد اختارت الشراكة الجديدة من أجل تنمية إفريقيا المنطقة باعتبارها قاعدة عملية لعدة أسباب:

- تعتبر المنطقة مجالاً أمثل بالنسبة للصناعات التي تستفيد من الاقتصاديات الصغرى، ومن أسواق تفوق الدول في حجمها. وهي تتناسب مع هدف الاندماج الإقليمي. لكن هذا الخيار لا يعني التخلّي عن الدولة التي يتعين عليها متابعة تعاونها الثنائي ومتعدّد الأطراف. في حين أن الشراكة الجديدة من

أجل تنمية إفريقيا تهدف بتخصّصها في المشاريع الإقليمية إلى إفادة الاقتصاديات الصغرى: طريق جهوية واحدة بالنسبة لكل بلدين اثنين بدل طريقين وطنيين ليستا بالأمان الكافي لوصلهما، وسكة حديد جهوية أو قارية، وجامعة جهوية متخصّصة بدل جامعات متعدّدة لا تحقق نتائج كبيرة الخ...

– تستند الاستراتيجية الإقليمية على تمويل بـ**الموارد الإضافية الجديدة** لا على إعادة استغلال الموارد الثنائية المكتسبة سابقاً...الخ.

arts, et plus généralement nos valeurs sociales d'équilibre et de perception de l'autre dont le monde peut profiter. Nos populations, en s'appropriant le NEPAD, s'exprimeront à travers cette vision et, grâce à leur imagination et leur sens de la créativité, construiront leur destin à l'intérieur même du mouvement de mondialisation et non en marge. Voilà pourquoi le NEPAD est aussi un humanisme.

Je vous remercie.

Il s'ensuit qu'une bonne coordination de la politique énergétique devrait, à moyen terme, régler définitivement le problème de l'énergie en Afrique de l'Ouest. Les autres régions africaines sont généralement dotées de pétrole et de barrages.

L'accès aux marchés des pays développés et la diversification

Dans le volet Agriculture, j'ai pratiquement traité cette question qui n'est ici évoquée que dans sa composante de l'indispensable diversification des exportations africaines, au delà de l'Agriculture.

Le NEPAD est une vision fondée sur l'idée de renaissance africaine et de volonté de porter notre continent au niveau des pays développés par la résorption des différentes disparités qui, en définitive, dépendent presque uniquement des disponibilités de financement: disparités infrastructurelles, éducationnelles, etc.

Des contacts avec le G8, l'Asie et les pays arabes, il résulte qu'il existe d'importantes possibilités de ressources publiques que nous pouvons associer aux potentialités du secteur privé international et africain pour financer le NEPAD.

Le monde a répondu favorablement au NEPAD. C'est à nous de nous déterminer vite et de savoir comment nous allons à ces rendez-vous. C'est pourquoi, très prochainement des rencontres seront organisées entre partenaires d'Europe, des Amériques, d'Asie et du Moyen Orient. L'Afrique ne saurait continuer à tendre la main, ce qui a amené le NEPAD à proposer au Nord un partenariat dans lequel chaque partie tire profit. L'Afrique a certes d'immenses richesses mais, jusqu'ici, elles ont été exploitées dans un système d'échange dissymétrique qui donne l'avantage à nos partenaires. C'est pourquoi, cette fois-ci le NEPAD a proposé un partenariat dans lequel chaque partie trouve des avantages.

Mais le NEPAD, ce n'est pas seulement que de l'économie. Il est aussi un ensemble de valeurs prenant racine dans notre culture qui en est le fondement. Au-delà de notre musique qui irradie le monde, ce sont aussi nos

Autorité pour la gestion du désert. Il s'agit de délimiter les portions de désert des pays riverains du Sahara pour soumettre la recherche, l'exploitation et la gestion à un organisme autonome qui prendrait le nom de Haute Autorité. Aucun des pays sahariens n'ayant les moyens d'exploiter son désert, il m'apparaît qu'il est de l'intérêt de tous de mettre ensemble ces immensités désertiques pour les exploiter ensemble. Le désert s'est formé dans le temps, probablement le processus a-t-il commencé depuis près de deux mille ans ou plus. C'est pourquoi, nous ne pouvons rester sans tentative d'inverser ce processus même si cette opération ne saurait être immédiate. Le désert a des richesses dans ses entrailles et puisqu'il est possible aujourd'hui de pratiquer ce qu'on appelle des pluies provoquées, il n'est pas interdit de penser qu'un jour on pourra chasser les nuages au dessus des mers pour les orienter vers des positions propices au déclenchement de pluies pour arroser des espaces choisis.

L'Energie

L'énergie est une dimension du développement, même si ce n'est pas un facteur suffisant, car certains pays africains disposent de beaucoup de pétrole, mais n'en sont pas pour autant plus développés que les autres. Ceci devrait d'ailleurs nous amener à réfléchir sur la signification profonde de l'économie du pétrole.

L'Afrique de l'Ouest est mal lotie et c'est pourquoi il y a aujourd'hui trois initiatives :

- la fourniture par l'Egypte de courant au Maroc et peut-être bientôt à la Mauritanie et au Sénégal,
- le gazoduc partant du Nigeria pour longer la côte jusqu'au Sénégal,
- la fourniture de gaz au Burkina, voire au Mali par la Côte d'Ivoire,
- la construction du barrage de la Souapiti en République de Guinée, dont la puissance de 947 Mégawats pourrait, à elle seule, fournir suffisamment d'énergie à toute l'Afrique de l'Ouest.

Je n'insiste pas bien sûr, sur les autres formes d'énergie, telles que la biomasse, le solaire, abondant en Afrique de l'Ouest.

fossé numérique qui, en réalité, sépare le monde en deux, le monde de la communication et le monde sans communication ou presque. Le nombre de téléphones dans Manhattan dépasse le nombre de téléphones dans toute l'Afrique. Le concept approuvé par les 3000 délégués de l'Union Internationale des Télécommunications (IUT) qui venaient des quatre coins du monde est en train d'être mis en œuvre. En effet, l'Ambassadeur représentant le Secrétaire Général des Nations Unies à Genève en rapport avec l'IUT a décidé de mettre en place une commission mondiale des parrains formés d'un représentant par continent ou sous-continent :

- Afrique: Sénégal
- Asie: Inde
- Europe: URSS et France
- Amérique du Nord: Canada et USA,
- Amérique du Sud: Brésil

Une fondation de la solidarité numérique va être créée et elle aura un fonds dit "Fonds de solidarité numérique" dont le siège sera à Genève. Ce fonds sera formé sur le principe de la non application du secret bancaire pour le laisser accessible à tout le monde.

Je dois ajouter que le Sénégal vient de bénéficier d'une dotation de 6,5 millions de dollars au titre du "*Digital Freedom Initiative*", DFI, institué par la Maison Blanche pour aider les pays du Sud à accéder au numérique.

Le Sénégal a été choisi comme premier pays d'expérience de la nouvelle initiative, en reconnaissance de ses efforts dans le domaine des NTIC.

Environnement

On a toujours parlé de lutte en faveur de l'environnement sans en vérité la pratiquer. Il y a eu beaucoup de discours, beaucoup de dépenses d'argent et très peu de réalisations. C'est pourquoi, la Conférence de Johannesburg avait comme ligne directrice "le développement durable" dans ses rapports avec l'Environnement. Le CENSAD s'est doté d'un important programme de lutte pour la désertification, mais j'ai proposé une Haute

d'importantes sommes d'argent aux hôpitaux et dispensaires. C'est pour cela qu'au Sénégal, nous privilégions la prévention par rapport à la cure qui, envisagée toute seule sans prévention, est une course perdue à l' avance.

L'Agriculture

L'Afrique vient de découvrir avec le NEPAD et aussi les institutions comme la FAO qu'elle avait tort de ne pas mettre en valeur ses immenses terres et son potentiel en eau. Le NEPAD prescrit la nécessité de l'autosuffisance alimentaire par des cultures familiales, mini maraîchages et même comme nous allons le faire au Sénégal, par l'entreprise agricole dont l'objet est d'attirer vers la campagne les jeunes et les cadres.

L'Afrique peut aussi se spécialiser dans l'Agriculture d'exportation en profitant des immenses marchés de l'Europe et des Etats-Unis qui sont demandeurs de produits bio.

Bien entendu, nos exportations se heurtent aux subventions des pays développés, un milliard de dollars par jour pour l'Europe et les Etats-Unis, mais comme il ne paraît pas possible de demander à ces pays de renoncer à ces subventions, qui sont un élément intrinsèque de leur politique vis-à-vis des agricultures, l'on devrait s'orienter vers la recherche de mesures compensatoires. Cela me paraît plus réaliste que des déclarations au sein de l'OMC qui sont sans lendemain.

Les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC)

Il est heureux de constater que ces technologies qui sont les plus sophistiquées sont accessibles à l'Afrique qui n'a pas besoin de faire un chemin séculaire, comme dans les industries traditionnelles, même s'il est parfois possible de le raccourcir par le transfert de technologies.

Au nom du NEPAD, invité à la Table Ronde des Visionnaires à Genève pour la préparation de la Conférence Mondiale de la Société d'Information de décembre 2003, j'ai proposé la notion de Solidarité Numérique pour compenser le fossé qui sépare nos pays de ceux du Nord,

Ces valeurs que je viens d'évoquer ne sont que les valeurs d'encadrement du NEPAD dans le processus d'un développement à long terme. Aussi devrais-je être plus complet en évoquant les secteurs qui structurent le NEPAD et dont l'interaction, comme je l'ai dit, génère la croissance du développement.

Les Infrastructures

Aujourd'hui, il est reconnu que les infrastructures dans leur diversité, chemins de fer, routes, autoroutes, ports, aéroports, sont les principaux déterminants d'un développement à long terme.

Le transport des hommes et des marchandises et leur mobilité réduisent les coûts d'approche des produits destinés à l'exportation, vers les ports et les aéroports. La théorie ancienne, qui consistait à dire qu'une voie de communication ne se justifie que s'il y a des activités économiques, a fait long feu, car il est unanimement reconnu que la route comme le rail est créatrice d'activités économiques. Toute l'histoire des Etats-Unis, du Canada et de la Russie le prouve, puisqu'il s'agit des pays qui ont commencé à construire des voies vers les zones les plus éloignées.

L' Education

Les pays asiatiques, à commencer par le Japon, ont prouvé que le facteur éducation était prioritaire par rapport au capital. C'est pourquoi, il consacre près de 75 % des budgets à l'éducation. L'Afrique commence seulement à découvrir cette vérité après avoir pendant longtemps privilégié la recherche du capital, par n'importe quel moyen, l'aide, l'endettement souvent par crédits fournisseurs à des taux prohibitifs. L'aide est aujourd'hui stagnante en dépit des efforts de pays comme la France et l'endettement a conduit à l'insoluble problème de la dette.

La Santé

Il est évident que la santé de la population détermine la productivité et qu'une population en bonne santé préserve de la nécessité de consacrer

certains pays développés n'ayant pas encore transféré 0,1% de leur PNB sous forme d'APD. De l'autre côté, les prêts ont abouti à l'impasse de la dette. C'est pourquoi aide et prêt méritent le nom de binôme infernal puisqu'on n'en sort pas. En effet, on n'a jamais vu un pays se développer avec l'aide, le prêt, ou même les deux à la fois.

La région

Laissez-moi d'abord écarter une difficulté de terminologie. Pour les Nations-Unies, l'Afrique est une région et les subdivisions du Continent sont des sous-régions. Pour l'Union Africaine (ex-OUA) et le NEPAD, le Continent Africain est divisé en 5 régions:

- L'Afrique de l'Ouest

- L'Afrique du Nord

- L'Afrique Centrale

- L'Afrique de l'Est

- L'Afrique Australe et Océan Indien

Le NEPAD a choisi la région comme base opérationnelle pour plusieurs raisons:

- La région est un espace optimal pour les industries qui bénéficient des économies d'échelles, de marchés plus vastes que les Etats. Elle correspond à l'idéal d'intégration régionale. Cette option ne signifie pas l'abandon de l'Etat, qui doit poursuivre sa coopération bilatérale et multilatérale. Mais le NEPAD, en se spécialisant dans les projets régionaux, entend bénéficier des économies d'échelles: une seule route régionale à cheval sur les deux Etats au lieu de deux routes nationales qui ne sont même pas sûres de se rejoindre, un chemin de fer régional voire continental, des universités régionales spécialisées au lieu d'universités nombreuses et peu performantes, etc.

- La stratégie régionale repose sur un financement par des ressources additionnelles nouvelles et non sur un recyclage des ressources bilatérales antérieurement acquises, etc.

construite. Finalement les programmes d'infrastructures et autres seraient conçus et exécutés sans considération de régime. Au-delà de cela, chaque pays développé aura la liberté d'accroître son aide au pays de son choix, selon ses affinités ou son appréciation de la politique qui y est menée.

Pour rendre effective la bonne gouvernance, il a été conçu un mécanisme de *Peer Review*, la Revue des Pairs. Le système est facultatif, ce qui veut dire qu'un pays opte d'entrer ou non dans le système.

Un groupe "d'éminentes personnalités", notion discutable, appuyé d'un Secrétariat se rend dans un pays et procède à une enquête. Le groupe a la possibilité d'entendre tous les acteurs politiques, du gouvernement, de la société civile, de tous les secteurs de la population, pour obtenir les plus larges informations. Il établit un rapport qu'il soumet à l'appréciation des Chefs d'Etat membres.

J'ai signé l'accord sans grande conviction quant à sa faisabilité et son efficacité. On a estimé que si le groupe d'éminentes personnalités procède de cette façon, le processus d'appréciation de la bonne gouvernance dans un pays peut aller jusqu'à quatre ans, peut-être moins.

En ce qui nous concerne, au Sénégal, nous avons proposé d'appliquer le concept *Peer Review* aux enfants. Il s'agit de la situation des enfants dans les pays de l'Afrique de l'Ouest. Le Sommet est prévu du 26 au 28 mai 2003 à Dakar au niveau de la CEDEAO. Chaque pays produit un rapport sur la situation des enfants selon le canevas d'une enquête: scolarisation, travail et exploitation des enfants, mauvais traitements, exploitation sexuelle, situations assimilables à l'esclavage. Le Sommet devra déboucher sur des mesures concrètes et une analyse comparative.

Secteur privé

Le choix du secteur privé comme source principale de financement bouleverse les conceptions qui ont prévalu jusqu'ici et qui ont consisté, depuis les indépendances, à rechercher le financement de notre développement du côté de l'aide (transfert de 0,7% vers les PVD) et du prêt. L'aide publique au développement APD s'est heurtée à l'égoïsme croissant des pays développés, si bien qu'elle a atteint à peine la moitié de son objet,

prioritaires, les variables, qui doivent être menés de front selon des choix qui, finalement, donneront une personnalité au type de développement: (1) les infrastructures, (2) l'éducation, (3) la santé, (4) l'agriculture, (5) les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication, (6) l'environnement, (7) l'énergie, (8) l'accès aux marchés des pays développés. En effet, on peut insister plus ou moins sur l'une ou l'autre des variables pour avoir un type donné de développement.

Rappelons qu'il s'agit d'un choix de variables stratégiques, ce qui ne signifient pas que d'autres questions ne soient pas importantes mais ces variables-ci sont des *"leading sectors"* avec d'importants effets d'entraînement.

La bonne Gouvernance

Revenons maintenant sur les éléments du sujet pour préciser que dans la terminologie courante, on parle de bonne gouvernance publique et de bonne gouvernance privée.

La bonne Gouvernance publique exprime la démocratie, le respect des droits de l'homme, la paix, la bonne gestion des ressources publiques.

La bonne gouvernance privée qui correspond à l'environnement favorable aux affaires, comprenant donc une bonne justice, l'élimination de la corruption, des conditions attractives pour l'investissement, la stabilité et la sécurité de l'investissement.

La question s'est posée de savoir comment il fallait traiter les pays très en retard en matière de bonne gouvernance, notamment les pays de régime non démocratique où les élections n'ont d'élections que le nom, excluant de fait l'opposition ou programmant à l'avance les résultats, quitte à se livrer à un simulacre d'élections, les pays violant systématiquement les droits de l'homme, les pays où la corruption a droit de cité.

Nous avons réussi à faire adopter le principe de la responsabilité individuelle des chefs d'Etat pour la raison bien simple qu'ils exercent le pouvoir en toute souveraineté et non pas sous le régime de la responsabilité collective où les fautes de l'un sont imputables à tous.

Ainsi, ce n'est pas parce qu'un pays ne pratique pas la bonne gouvernance qu'une route régionale qui devait le traverser ne serait pas

une prise de conscience sur la gravité de la situation. C'est ainsi qu'est né le *Millenium African Plan* (MAP).

De l'autre côté, votre serviteur, dans une approche économique, avait lancé le plan OMEGA, dont l'objectif était la résorption des disparités fondamentales qui séparent l'Afrique des pays développés: disparités infrastructurelles, disparités éducationnelles et dans la capacité des ressources humaines insuffisamment valorisées chez nous, disparités dans la production et les méthodes agricoles, la maîtrise de l'énergie, etc. Convaincu par les exemples asiatiques qui, faisant des ressources humaines le principal facteur de développement, ont rattrapé les pays développés en vingt ans, le plan Oméga se pose résolument dans la perspective de devoir affronter la concurrence internationale loyale, par la productivité et la qualité.

Les deux plans, après s'être livré une concurrence de notoriété furent finalement fusionnés en Nouvelle Initiative Africaine (NIA), rapidement baptisée Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique: NEPAD, qui est le sigle anglais de "*New Partnership for Africa's Development*".

Le NEPAD fut adopté par le Sommet des Chefs d'Etat de Lusaka de juillet 2000 pour devenir la référence unique en matière de stratégie du développement de l'Afrique.

Le NEPAD a été présenté au G8, Sommet des pays riches, à Gênes en 2000, à Kananaskis au Canada en 2002. Entre-temps, diverses rencontres ont été organisées entre les Sherpas des G8 et les Experts Africains pour une bonne compréhension du contenu du NEPAD.

Je pourrais résumer le NEPAD en deux parties, d'une part les options fondamentales qui sont les paramètres de développement à long terme, d'autre part les secteurs-clés ou variables dont l'interaction génère la croissance et le développement à l'intérieur des paramètres.

Les options fondamentales ou paramètres sont: la bonne gouvernance publique et privée, le secteur privé plutôt que le secteur public comme source principale du financement de l'économie de l'Afrique, la région comme base opérationnelle au lieu de l'Etat dont le territoire est limité. Au fond, notre sujet correspond à cette première partie du NEPAD.

Avant d'en revenir à ces éléments, rappelons qu'à l'intérieur de ces paramètres, le NEPAD a fait l'option de 8 secteurs-clés dits secteurs

comme en témoignent, grâce à l'exploitation de nos complémentarités, les réussites communes spectaculaires jamais égalées en trois ans. Et je suis persuadé que notre marche continuera à étonner par ses performances qui vont jalonner notre cheminement commun.

Mesdames, Messieurs,

Peut être qu'au lieu de faire étalage de mes états d'âme, je devrais, sans attendre, répondre à votre attente en m'exprimant sur le thème :

Le Népad et les valeurs communes :
Démocratie, Paix et bonne Gouvernance

Pourquoi le NEPAD, quel est son contenu, où en sommes-nous dans sa mise en œuvre ?

Le NEPAD est apparu à un moment de profonde crise africaine, crise économique aiguë se traduisant par la régression économique et un accroissement jamais connu de la pauvreté, crise des valeurs référentielles qui laisse la jeunesse déboussolée, et perdant confiance en elle-même, au point de se réfugier dans le mysticisme, crise morale entraînant d'inquiétants progrès du fatalisme, crise d'un continent à la dérive qui traîne loin derrière les autres, terrorisé par l'idée même de devoir emprunter le chemin de la globalisation et affronter la concurrence.

Après les indépendances, de nombreux plans faits par des experts furent adoptés dans l'euphorie. Mais sitôt adoptés, on les rangeait dans les tiroirs sans même un début d'application: le plan de LAGOS qui prétendait réaliser une communauté africaine en 20 ans, le plan d'ABUJA, le PANUREDA, et autres.

C'est dans ces circonstances qu'au cours de l'année 2000, deux initiatives apparurent sans lien apparent.

D'un côté, le Président Thabu M'Beki d'Afrique du Sud, inspiré par l'idée de renaissance africaine, le Président Olosegun Obasanjo du Nigeria, le Président Abdelaziz Bouteflika de l'Algérie, dans une sorte de profession de foi, procédèrent à l'analyse du processus historique d'appauvrissement de l'Afrique pour lancer ensuite un appel aux leaders africains en les invitant à

Premier Ministre et des membres de son Gouvernement, des honorables Députés, des plus hautes personnalités du monde politique marocain, je le dois à la fraternelle générosité de Sa Majesté Mohamed VI. Je mesure aussi l'honneur qu'il me fait par la présence des plus hautes sommités intellectuelles de l'Académie Royale et de l'Université.

Permettez-moi donc de m'arrêter un instant sur l'idée même de l'Académie octroyée au Maroc mais dédiée au Savoir par Sa Majesté, l'illustre Hassan II, qui a certainement voulu rendre hommage à l'intelligence des hommes, par delà les races et les religions, et leur procurer les conditions d'un dialogue fécond. Je suis sûr d'être l'interprète des intellectuels Sénégalais, et Africains en général, pour saluer cette initiative qui a consisté à créer sur la terre africaine un creuset du savoir universel, et offrir à l'Afrique les moyens de participer à l'éclosion des grandes idées dont a bien besoin la société des hommes.

Pays de grandes et très anciennes civilisations qui s'y succèdent depuis des millénaires, carrefour de brassage et de passage de races, pays méditerranéen et subsaharien à la fois, balayé par les vents du Grand Large de l'Atlantique et taraudé par les courants descendants des glaciers du Nord qui viennent taquiner ses longues côtes blanches avant de s'étirer vers le Sud, mur inexpugnable de l'expansif empire ottoman, point de départs périodiques d'émigrants vers le Sud savanien et l'Est sud saharien où ses descendants, au contact des populations noires, ont bâti de brillants empires, autant d'éléments qui caractérisent la singulière aventure du Maroc et son africanité d'une richesse telle que seul Dieu peut donner aux peuples.

Ma présence ici et en ce moment-ci trouve ses fondements dans les relations pluriséculaires qui existent entre le peuple marocain et le peuple sénégalais, et aussi dans le cadre des relations d'amitié qui se sont établies spontanément entre Sa Majesté et moi même, dès mon accession à la magistrature suprême de mon pays.

En cultivant les relations privilégiées maroco-sénégalaises, pour les hisser au niveau de notre Grande famille commune, Sa Majesté et moi, n'avons fait que répondre aux aspirations de nos deux peuples qui, au demeurant, en ont bien perçu la portée et les vivent quotidiennement,

DISCOURS DE SON EXCELLENCE MONSIEUR ABDOULAYE WADE, PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE DU SENEGAL

Monsieur le Premier Ministre,

Monsieur le Secrétaire perpétuel de l'Académie du Royaume du Maroc,

Mesdames, Messieurs les ministres,

Mesdames, Messieurs les ambassadeurs,

Mesdames, Messieurs les honorables députés,

Mesdames, Messieurs les membres de l'Académie,

Mesdames, Messieurs, les honorables invités

Je voudrais, avant tout, adresser mes sincères remerciements à Sa Majesté le Roi Mohamed VI qui, dans son immense générosité, m'a encore honoré d'un accueil populaire chaleureux exceptionnel comme seuls les Marocains savent le faire. La délégation qui m'accompagne saura, mieux que moi, être l'interprète fidèle, auprès du peuple sénégalais, de toutes les délicates attentions dont nous sommes l'objet depuis notre arrivée sur la terre marocaine. A ceux qui, encore, vont s'interroger et poser la question "pourquoi ?", je répondrai: "Maroc-Sénégal, deux peuples, une seule famille". C'est ainsi que j'ai choisi désormais d'exprimer les relations que nous avons su établir entre le Sénégal et le Maroc, les Sénégalais et les Marocains, Sa Majesté et moi, le mot "coopération" étant trop faible et trop commun pour exprimer l'exceptionnel.

Mesdames, Messieurs,

Si, aujourd'hui, j'ai l'honneur et le privilège d'être l'invité de l'Académie Royale du Maroc, en présence de leurs Altesses Royales, du

marocains promus ensemble aux postes de responsabilité. La réciproque est vraie pour les étudiants marocains inscrits dans les universités du Sénégal.

Le point culminant de nos relations récentes est la visite d'Etat que vous avez effectué au Maroc le 2 avril 2000, et celle qu'a rendu à Votre pays Sa Majesté le Roi Mohammed VI le 22 mai 2001.

Ces visites s'inscrivent dans le cadre de nos relations privilégiées et dans le souci de concertation au sujet des problèmes d'Afrique et du Monde.

Monsieur le Président de la République,

Un grand homme, fils du Sénégal aussi, siégeait sous la coupole de cette Académie. Le Président Léopold Sédar Senghor, que Dieu l'ait en sa sainte miséricorde et bénisse sa mémoire, nous procurait le privilège d'être ses collègues et ses amis. Voilà un homme que, comme vous, l'Afrique a forgé, et que le parcours universitaire et politique a porté aux plus hautes responsabilités de son pays. Il a chanté la négritude et prêché la civilisation de l'universel.

Comme vous il a toujours orienté ses réflexions sur le destin de l'Afrique. La diversité de son œuvre, la croyance aux valeurs universelles nous permettent de relever un parallélisme et une similitude entre Léopold Sédar Senghor et Vous même, Monsieur le Président. La providence vous a modelé tous les deux et vous a confié de lourdes responsabilités pour le plus grand bien du Sénégal.

Monsieur le Président de la République,

Nous recevons en vous, dans l'Académie du Royaume du Maroc, un grand sage d'Afrique, un homme de droit et de droiture, qui agira toujours pour la promotion des valeurs universelles et qui donnera au Sénégal la place qu'il mérite dans le concert des nations.

Puisse Dieu guider vos pas, éclairer votre réflexion et prodiguer au peuple sénégalais frère beaucoup de bonheur et de prospérité.

Vos fonctions internationales sont si nombreuses que je ne peux que les résumer.

Vous avez été le Président du groupe des experts africains de l'Organisation de l'Unité Africaine et de la Banque Africaine pour le Développement. Vous êtes rédacteur de la Charte Africaine de coopération économique et de développement, adoptée à Addis Abéba en 1973.

Vous participez depuis trente ans aux rencontres sur le droit et sur les problèmes de développement tenues dans le cadre de différentes organisations internationales, telles que la CNUCED, la BIRD et le FMI .

Vous êtes également membre de la Commission Internationale des Juristes, Centre de la paix mondiale par le droit, siégeant à Washington.

Monsieur le Président de la République,

Les relations entre nos deux pays et nos deux peuples sont séculaires. Nous croyons aux mêmes valeurs, nous avançons sur la voie de la démocratie, nous travaillons ensemble pour résoudre les problèmes de notre mère l'Afrique, ce continent riche en spiritualité, mais dont il faut que le reste du monde s'occupe davantage. Nous ne doutons pas que Vos efforts, conjugués avec ceux d'autres chefs d'Etat et particulièrement avec ceux de notre Roi, que Dieu l'assiste, apporteront aux hommes d'Afrique les moyens d'un développement continu dans le cadre du respect du droit. C'est ainsi que la République du Sénégal a toujours soutenu le Royaume du Maroc dans ses démarches et dans sa lutte pour la défense de son intégrité territoriale.

Le cadre juridique de nos relations comprend un arsenal de dispositions importantes couvrant pratiquement tous les domaines.

Cinq nouveaux accords ont été signés à l'occasion de la 12ème session de la Commission Mixte Maroco-Sénégalaise tenue à Dakar le 28 février et le 1er mars 2002.

Sept autres sont en voie de finalisation. D'autre part, des accords sont signés pour promouvoir le domaine de l'équipement : Auto-routes, Aéroports, hôpitaux et autres ouvrages importants.

Les étudiants sénégalais, dont il y a lieu de louer ici le sérieux, constitueront plus tard de solides interlocuteurs pour leurs collègues

à être en même temps mathématicien, psychologue, sociologue, philosophe, homme de lettres, juriste, et en guise de couronnement, docteur et agrégé en droit et en sciences économiques.

Vous avez été avocat au barreau de Besançon en France et au barreau de Dakar, et vous avez pu ainsi défendre des causes humaines. Vous avez été Doyen de la Faculté de droit de l'Université de Dakar, député à l'Assemblée Nationale du Sénégal et Ministre d'Etat. Vous avez créé le Parti Démocratique Sénégalais et accédé à la magistrature suprême de votre pays après des élections démocratiques.

Votre parcours politique est riche en événements et en initiatives.

Contrairement à ce qui se fait, vous avez choisi, dans le droit fil de votre longue marche universitaire, et en conformité avec votre caractère d'homme libre et juste, de pratiquer le militantisme politique légal qui consiste à rester au pays et à y défendre pacifiquement la pratique démocratique pour accéder au pouvoir par la voie des urnes et non par la voie de la confrontation. Ce n'était pas chose facile, c'était au prix de souffrances et d'emprisonnements. Souffrances et emprisonnements que votre force d'âme dans l'adversité, votre ténacité et votre persévérance dans l'effort vous ont chaque fois permis de surmonter.

Monsieur le Président de la République,

Il est naturel que la situation qui prévaut en Afrique constitue l'un de vos soucis majeurs. Aussi, êtes-vous un ardent défenseur de notre continent et des populations africaines. Vous avez défendu ce qu'on appelle *"la clause démocratie"* insérée dans la convention de Lomé de 1975, faisant du respect de la démocratie une condition de l'aide aux pays bénéficiaires. Vous avez plaidé ensuite en faveur de l'insertion, dans les mêmes Accords, d'une *"clause paysanne"* qui soumet l'octroi de l'aide à une amélioration réelle de la condition des paysans dont vous dites qu'ils sont malheureusement le fardeau de la croissance et les oubliés du développement.

Consultant International, vous faites du développement et de la démocratie les causes les plus urgentes du décollage social. Vous avez pour cela imaginé la mise en œuvre du Plan OMEGA et vous avez été co-initiateur du Plan baptisé "Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique" ou NEPAD, sujet dont vous avez aimablement accepté de nous entretenir aujourd'hui .

DISCOURS DU SECRETAIRE PERPETUEL DE L'ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC A LA RECEPTION DE MONSIEUR ABDOULAYE WADE, PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE DU SENEGAL

Monsieur le Président de la République,

La date du 29 Mars 2003 sera marquée en lettres d'or dans les annales de l'Académie du Royaume du Maroc qui a l'honneur et le privilège de vous accueillir aujourd'hui sous sa coupole.

Je voudrais tout d'abord, Monsieur le Président, vous souhaiter la bienvenue en mon nom personnel et au nom des membres de l'Académie qui, honorée de la protection tutélaire et de la sollicitude de notre Auguste Souverain Sa Majesté le Roi Mohammed VI, s'emploie à entretenir le dialogue des cultures, à étudier les problèmes de notre temps et à axer ses réflexions sur des sujets d'intérêt général qui importent au bien de l'humanité.

Le Premier Ministre Monsieur Driss Jettou, les Conseillers de Sa Majesté le Roi et les Membres de Son gouvernement ont tenu, par leur présence, à vous témoigner leur amitié et l'intérêt qu'ils portent aux relations entre nos deux pays dont ils sont, avec leurs collègues et homologues sénégalais, les militants quotidiens.

Monsieur le Président de la République,

Nous recevons en votre illustre personne un homme de sciences et de convictions. Vos aptitudes précoces vous ont destiné à des études supérieures dont la multiplicité et la diversité forcent l'admiration.

Votre parcours universitaire est peu commun, puisque vous êtes titulaire de très nombreux diplômes d'études supérieures qui vous ont amené

INTRODUCTION

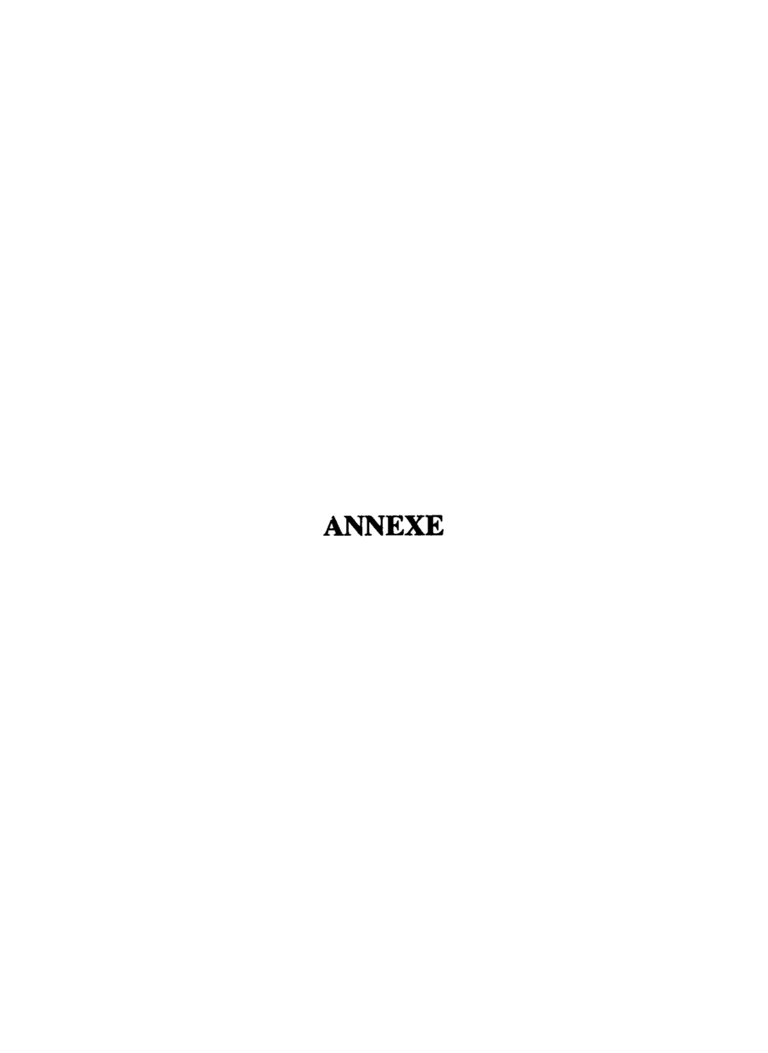
Le président sénégalais, Monsieur Abdoulaye Wade, accompagné de son épouse, a effectué une visite privée au Royaume du Maroc, en mars 2003, au cours de laquelle il a reçu le Prix de la liberté, décerné par l'Internationale libérale.

A cette occasion, le Président Wade a animé, à l'enceinte de l'Académie du Royaume du Maroc, une conférence sur le Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD). Ce plan du NEPAD présente une approche analytique des facteurs économiques, politiques et sociaux qui ont occasionné un retard sur tous les plans dans le continent africain, et propose des remèdes pour sortir de cette situation.

Cette initiative de la part du Président Wade, en tant qu'auteur du plan OMEGA, l'une des composantes du NEPAD, s'inscrit dans le but de familiariser les intellectuels marocains à ce plan prometteur dans ses différents détails.

Ont assisté à cette conférence, aux côtés des membres de l'Académie, Monsieur le Premier Ministre, les membres du gouvernement, les conseillers de Sa Majesté le Roi, les membres des deux chambres du Parlement, les membres du corps diplomatique accrédité au Maroc et le Secrétaire Perpetuel de l'Académie du Royaume du Maroc.

Cette conférence a été également l'occasion d'affermir les relations entre le Maroc et le Sénégal et de renouer avec leur détermination d'oeuvrer pour avoir une place dans la scène économique mondiale.



ANNEXE

autocrat who demanded total submission from his subjects who were treated like slaves to his whims. The personality of *Amir Al Muminin* started to resemble that of the Sassanid rulers and autocracy was established. Some of the governors said that a sultan who was feared by his subjects is better than one who fears them.

This political aspect of leadership was far removed from the teachings of the Prophet and the model set by the Orthodox Caliphs.

THE CHANGES OF THE CONCEPT OF POLITICAL AUTHORITY IN THE ISLAMIC STATE (FROM THE 1ST TO THE YEAR 300 H.)

Islam is a religion that came up with a global structure of civilisation that was quite unknown at the time. This religion introduced a system of governance that comprised the whole making of society such as the political, the economic, the social, and the cultural fields.

The study of the Islamic concept of political authority shows three phases : the period of the Prophet, the caliphate rule of the companions of the Prophet and the last period, the Umayyad and the Abbasid reign.

The prophet combined the role of a spiritual leader as well as that of a politician and a general of the army. In his governance, he followed the guidelines of the Qur'an and the Islamic law. He outlined the shape of an Islamic State for his followers. The concept of the Nation was set in Medina where the Prophet decreed that all the tribes should be treated on the same scale, Jews, Christians and Muslims, notwithstanding their different creeds and faith. He also set up a council to help him in the management of Muslims' social affairs.

The concept of Caliph appeared after the death of the prophet who didn't appoint a successor. His companions gathered together and used the principle of the Shura (counsel) and chose Abu Bakr who was entrusted with the affairs of the Muslim community. The caliph followed in the traditional way of the Prophet and tried to abide by Islamic law. The Orthodox Caliphs tried to do alike.

Forty years after the rule of the Orthodox Caliphs, the Islamic borders became more extended and the political concept of authority started to take a new shape. The principle of *Amir Al-Muminin* (the Commander of the Believers) started to take shape with the advent of the Umayyad and, later on, the Abbasid dynasties. And from the beginning, this title acquired ambivalent connotations.

The Islamic State started to extend far beyond the Arabian peninsula and this required a huge staff of ministers, governors, military staff and administrative officials to manage Muslims' affairs. Some of them were from foreign extraction; they started borrowing from the Sassanid kingdom some of its customs and protocols, especially that the Sassanid king was an

Prophète. Le Calife est responsable du spirituel et du temporel. La révélation coranique s'arrêta à la mort du Prophète, mais le guide de conduite qu'est le Coran est en place, et constitue avec la “Sounna” (les actes et les dires du prophète) la référence essentielle de l'Islam et l'ensemble des préceptes que doivent suivre les musulmans.

Le principe de justice était prédominant. Il englobait tout, y compris les valeurs de la démocratie moderne. Dès sa désignation, Abou-Bakr monta à la tribune de la mosquée de Médine et s'adressa aux fidèles ainsi: “Je suis chargé de vous gouverner, mais je ne suis pas le meilleur. Si je m'acquitte bien de ma tâche, aidez-moi, si je me corromps, alors corrigez-moi”.

Les trois Califes qui suivront Abou-Bakr continueront tout comme lui la tradition du Prophète. Ils représentent dans l'Islam l'exemple à suivre.

Le Califat omeyade, qui débuta avec Moawia (année 41 de l'Hégire) avait ses particularités. C'est l'avènement, pour la première fois dans l'Islam de la monarchie héréditaire dont le chef portait aussi le titre de *Amir-Al-Mouminine* (le Commandeur des Croyants). Mais il y a surtout le retour au système tribal. La grande famille des Banou Soufiane est privilégiée dans la vie sociale et dans les postes de commandement. Si consultation (Choura) il y a, elle se fait entre les membres de cette famille qui détient l'essentiel du pouvoir. L'autorité s'est manifestée souvent avec brutalité. Le discours public n'est plus celui des Califes orthodoxes dont l'essence est religieuse, il s'est teinté de politique et de mesures qui légitiment la survie de la dynastie omeyade pour faire face aux opposants, surtout les fidèles d'Ali, le quatrième calife du Prophète.

La chute des Omeyades est suivie de la naissance de la dynastie abbasside. Celle-ci s'est beaucoup inspirée du mode de gouvernance sassanide persan Le Calife est " l'ombre de Dieu sur terre", il est aussi le "calife de Dieu" pour signifier qu'il est investi du pouvoir divin dans l'exercice de ses fonctions. Les Abbassides légitiment leur pouvoir par leur filiation à la famille du Prophète. Certains légitimistes écrivirent que les califes abbassides étaient infaillibles dans leur jugement des choses et qu'on leur devait une obéissance aveugle. Nous sommes loin du discours d'Abou-Bakr. La période abbasside a consacré la sacralité du pouvoir que détenait le calife.

la fois spirituel, social, politique, économique et culturel. La gestion de la société n'est plus seulement cultuelle, elle est fondatrice d'un édifice civilisationnel nouveau englobant tous les constituants qui assurent l'existence de l'homme et ses rapports avec la société et le monde pour se projeter dans la dimension cosmique et celle de l'au-delà.

Il est intéressant de voir comment cette gestion a évolué depuis ses débuts au temps du Prophète de l'Islam jusqu'aux siècles suivants, à travers les deux dynasties et empires islamiques qui ont présidé aux destins de l'Islam après la période post-prophétique.

Le pouvoir, dans son sens premier est du ressort de Dieu, le Créateur. C'est la "Hakimya". Ce pouvoir est délégué aux hommes pour en faire bon usage dans la gestion de leurs affaires. Le gouvernant applique la loi divine sans en tirer un quelconque bénéfice comme la sacralité, et sans dépasser les limites de ses attributions. Dieu reste le souverain absolu, le gouvernant tient sa légitimité de la communauté qui l'a choisi. C'est par l'intermédiaire des prophètes que Dieu a transmis les dispositions de la "Hakimya" inscrites dans le Coran et qui constituent une sorte de mode d'emploi qui informe sur la bonne gouvernance, sur les rapports entre les hommes, et sur les devoirs envers le Créateur.

Le prophète de l'Islam a mis en application le contenu du message dont il est investi. Il posa le premier document, qu'on appellera plus tard "la Charte de Médine", pour réglementer la vie en communauté dans la Cité. Il procéda à la fraternisation des différentes tribus occupées autrefois à se faire la guerre, et constitua, avec ses Compagnons, un organe de consultation. Les scribes continuaient à écrire les versets coraniques au fur et à mesure de leur transmission par l'intermédiaire de l'Archange Jibril (Gabriel), afin d'en préserver l'authenticité. Outre sa mission de guide au plan spirituel, d'éducateur et d'exemple, le prophète exerça les pouvoirs d'un homme politique. Il nomma les gouverneurs de régions dans la Péninsule arabique, fit la guerre aux idolâtres et confia tout ou partie de ses pouvoirs à ses Compagnons dans des circonstances précises.

Après la mort du Prophète (11° année de l'Hégire =632 J.C.) à l'âge de 63 ans, son Compagnon Abou-Bakr, le premier homme à se convertir à l'Islam, lui succéda avec le consentement de l'ensemble de la communauté. Il porta le titre de Calife (successeur) et ne dévia point du chemin tracé par le

countries, because they lack the financial resources to do so, are incapable of implementing the programs of the protection of environment. Their priority is to provide a minimum living for the citizens.

One of the major poles of economic growth in developed countries is the transfer of technologies. It represents also an important feature in the programs of the protection of environment. However, northern countries react timidly to the needs of the countries of the South. Besides, they set restrictive rules over exportations and urge the countries of the South to strictly respect the norms regarding environment. This requires financial means and a substantial financial help from the North and the international organisations involved in this domain.

Moreover, nuclear energy is one of the sources of industrial pollution that tremendously affects the countries of the South. The gas emanations coming from nuclear wastes buried underground in these countries are full of risks for subterranean water. There is also the problem of desertification and droughts to be considered.

As for the dangers that may affect Arab countries due to nuclear energy, these are quite limited. However, it would be beneficial if the means of detection and surveillance of Nuclear Centres are generalized in Arab countries. These countries would also greatly benefit if they could acquire nuclear engines of high technology that have all the norms of security.

The pacific use of nuclear power for producing electricity and desalinating seawater, help to acquire the necessary experience and knowledge regarding military strategy. It may also help redress the balance of power within Arab countries.

Mouafak Salem Nouri

LES CHANGEMENTS INTERVENUS DANS LE CONCEPT DE L'AUTORITÉ POLITIQUE DE L'ETAT ISLAMIQUE (ANNÉE 1 À 300 HÉGIRE)

L'avènement de l'Islam constitue un bouleversement profond dans les sociétés qui se sont converties à cette religion, tant au niveau de l'individu qu'à celui de l'ensemble des fidèles. C'est un nouvel ordre qui est apparu, à

ce domaine, les pays du Nord répondent timidement aux besoins des pays du Sud. Ils ne leur facilitent guère le transfert des technologies avancées. De plus, ils leur imposent des restrictions sévères sur les exportations et exigent d'eux le respect des règles et des normes relatives à la protection de l'environnement. Ces mesures réclament des moyens financiers que les pays du Sud ne possèdent pas, aussi, doivent-ils bénéficier de l'aide financière des pays du Nord et des organisations internationales.

D'autre part, l'énergie nucléaire est l'une des sources de pollution industrielle dont souffrent également les pays du Sud. Les déchets nucléaires que certains pays du Nord enterrent dans ces pays constituent actuellement un terrible danger pour la nature et une source majeure de pollution pour les êtres vivants, car ils affectent les eaux souterraines. D'autres catastrophes continuent leur chemin, la désertification et la sécheresse, et rendent la vie dans les pays dits en développement en état de haut risque.

Les dangers de l'énergie nucléaire pour l'environnement arabe demeurent limités. Cependant, il faudrait généraliser et promouvoir les moyens de la détection et de la surveillance des stations nucléaires. Il faudrait aussi pouvoir acquérir les réacteurs de haute technologie qui présentent toutes les garanties de sécurité avancées.

L'usage pacifique de l'énergie nucléaire devrait jouer son rôle dans la production de l'électricité et le dessalement des eaux de mer et contribuer à l'acquisition de l'expérience technologique nucléaire dans la stratégie militaire afin de redresser l'équilibre des pouvoirs dans le monde arabe.

THE DANGERS OF NUCLEAR ENERGY ON THE ARAB ENVIRONMENT

The environment represents the major source of development. However, the economic development and the industrial pollution constitute a big threat to the environment. Poverty, which is a fixture of developing countries, is also another threat in this regard.

It seems that only developed countries are capable of achieving a permanent economic growth. This in turn enables them to take the right measures to ensure the protection of environment. On the other hand, developing

imagery or symbolism. The story-tellers make good critics in this field because they are that gifted in the choice of styles and can easily distinguish between the various forms of poetry. Famous poets are also successful critics for the same reason. Linguists and grammarians published many books in this field like Al-Khalil, Abou Tammam, Azamakhshary etc.

In fact, Arabic poetry can boast of a number of outstanding works of art in poetry like ballad songs, epics, lyrics which many Orientalist researchers translated and introduced in the western world.

After the translation of Aristotle's work "the Art of Poetry" by Ibn Roshd, the Arabs discovered Greek poetry and some people started to say that Arabic poetry was too spontaneous and was lacking in form and style compared to Greek and Persian poetry.

Actually, the discovery of Greek poetry could in no way diminish the value of Arabic poetry, it gave food for thought to Arab poets and critics because this knowledge was a means to improve Arabic poetry and it enabled them to discover new esthetic forms of expression that could only enhance Arabic poetry. Indeed, many articles were published in this regard comparing Arabic poetry with Greek and western poetry.

Saleh Bakr Attayar

LES DANGERS DE L'ÉNERGIE NUCLÉAIRE SUR L'ENVIRONNEMENT ARABE

L'environnement constitue la source initiale de la vie et du développement ; il est malheureusement menacé par les effets de la pollution industrielle. Les pays en développement, déjà victimes par d'autres fléaux, n'ont pas les moyens de faire face aux dangers de la pollution. Les pays développés sont capables de réaliser un développement économique permanent qui facilite les mesures à entreprendre pour la préservation de l'environnement et promouvoir le développement économique à long terme, tandis que les pays en développement ne peuvent s'investir dans les projets visant la protection de l'environnement, car la priorité de ces pays consiste à fournir le minimum vital pour les citoyens.

L'un des axes majeurs du développement économique des pays développés est la question du transfert des technologies. Cela représente aussi un aspect important dans les plans de protection de l'environnement. Cependant, dans

Les poètes célèbres de la littérature arabe sont aussi les meilleurs critiques, car leur maîtrise de l'art fait d'eux de véritables références. Mais les linguistes et les grammairiens ont aussi leur mot à dire dans ce domaine de la littérature. De grands ouvrages furent publiés par Al-Khalil, Abou Tammam, Azzamakhchary, Arrazi etc.

Après la traduction de 'l'Art de la poésie' d'Aristote par Averroès, plusieurs voix s'élevèrent pour dire que la poésie arabe était une expression spontanée et improvisée, comparée à la poésie grecque qui était plus structurée. En réalité, si les critiques de la poésie arabe trouvèrent matière à réflexion en découvrant la poésie grecque, cela n'enlevait rien à la valeur de notre poésie arabe puisque la langue arabe est différente de la langue grecque. Bien au contraire, la connaissance de la poésie grecque représentait une source de richesse pour les critiques arabes. Cela leur permettait de découvrir les différentes normes techniques et esthétiques sur lesquelles repose la poésie grecque et de la comparer aux méthodes poétiques arabes afin de les corriger ou les modifier s'il y a lieu. C'est ainsi que l'on vit l'apparition d'articles portant les titres 'comparaison entre la poésie arabe et la poésie occidentale.

POETRY CRITICISM ON THE LIGHT OF THE ARABS' ELOQUENCE AND GREEK AND WESTERN METHODS

During the pre-Islamic era, the Arabs used to chant the glorious achievements of their knights and their noble behaviour with lyric poetry. This form of expression with its rhythms and melodious structure enabled them to express their feelings and they called it *shiir*,pl *shuur*,(feeling). Afterwards, poetry took on a new form. It became a weapon by which the poet raises against social injustice and denounces oppression and awakens people's conscience to certain dangers. The style of the poems became easier and simpler. (Ach'bi, Tunisia).

Actually, writing poetry requires a mastery of rhyme and rhythm. The poet must also have some gift because both emotions and style are required in order to produce good poetry. Arabs have grasped this aspect and have tried to work on the style and the technique to improve their poems.

Here comes the role of a critic of poetry. Criticism in poetry helps to underline the particular aspects of a poem and reveals the hidden beauty of

One has only to consider the great heritage of Islamic theology in order to see its value on the judicial level. This heritage needs to be looked into and requires more research and a comparative analysis.

The codification of Islamic law requires a set of general rules which are clear and compulsory and which can control and regulate the individual social behaviour.

This should constitute a synthesis of different opinions pertaining to various religious rites (trends). It should embody the choice that the theologians have reached unanimously and not only a work of one magistrate.

Codification helps determine the true outcome of measures taken by law and hence gives proof that they are compatible with Islamic law. It is also a guarantee of their application in all times.

Codification is also an efficient measure of control for the State and for the theologians because the first can easily see the texts of law applied while the others can explain the legal clauses of the Sharia and compare them to other texts of law.

Codification is also a means to avoid the introduction of foreign laws. It is a modern method of formulating articles of Islamic law, and, accordingly, constitutes the up-to-date method of their application.

Mohamed Habib Belkhodja

LA CRITIQUE POÉTIQUE ENTRE L'ÉLOQUENCE CHEZ LES ARABES ET LES MÉTHODES GRECQUES ET OCCIDENTALES

Durant la période pré-islamique, les Arabes chantaient la gloire, la noblesse et les valeurs chevaleresques des personnages de l'époque avec des poèmes. La poésie prit ensuite une plus large dimension car elle s'employa comme une arme pour exprimer la colère et la rébellion contre les injustices sociales et l'oppression. La poésie se transforma en une sorte de cri d'alarme pour réveiller la conscience des peuples (Achabi, Tunisie).

L'écriture poétique ne doit pas seulement reposer sur la rime et les strophes. Le poète doit aussi posséder le don d'allier le style aux émotions profondes pour réaliser la beauté d'un poème. Les Arabes ont toujours été attentifs au style de l'écriture poétique. La critique poétique est née de cette attention.

nécessite une recherche approfondie dans ses textes et une analyse comparative.

La codification des textes de la Loi islamique nécessite une formulation en règles générales et claires capables de régir le comportement social des individus et cela doit revêtir un caractère adjudicataire (obligataire). C'est la synthèse de différents récits et opinions relatifs à différentes écoles juridiques (doctrines). Cela consiste en fait en un choix que les théologiens ont adopté à l'unanimité et non pas seulement le travail d'un seul juge. La codification aide à déterminer les dimensions des dispositions de loi et donne ainsi la preuve de leur compatibilité avec la Charia islamique. C'est également une garantie à leur applicabilité dans le temps.

La codification est un moyen de contrôle efficace pour l'État et les théologiens car on peut constater l'application des textes et le théologien peut facilement expliquer les dispositions légales de la Charia et les comparer avec d'autres textes de loi.

La codification est aussi un moyen qui fait obstacle à l'introduction des législations étrangères. C'est la formulation moderne des articles de loi de la théologie islamique et devient en cela la méthode contemporaine d'appliquer la Charia islamique.

THE FOUNDATIONS OF THE CODIFICATION OF ISLAMIC THEOLOGY AND ITS METHODS

Legislation helps in the organisation of society and makes the various mechanisms that ensure human welfare function according to a set of rules, which control human relations and everyday life on all levels.

Islamic law (Sharia) is at the root of all legal texts and it is the reference for researchers and experts who work on the unification of legal texts in the Arab and Islamic world.

Nowadays, it has become a necessity to codify Islamic law in order to protect it. This consists in compiling several legal texts which regulate social life and form a code divided into chapters and a series of articles containing legal provisions.

Codification presents many advantages. It makes it easier to look for the source of legislation and it also prevents one from being at variance with different texts of law.

specialization and sensible of the fact that some spheres of life have to be referred to their corresponding fields of knowledge. In fact, the intellectual and scientific developments that are taking place in contemporary Islamic societies call for defining the status and the relations of religious study with the other branches of knowledge and intellectual currents that are integrating the Islamic world. Accordingly, if the jurist had in the past a shrewd knowledge about different subjects, the field of knowledge has diverged nowadays into independent subjects that are considered as sciences of their own. Thus, this development would influence the understanding of Sharia, the Islamic law. Accordingly, modern jurists have to admit that they should have recourse to other sciences in order to find the suitable decisions and solutions to the current issues. Moreover, they may refer to the decisions of their predecessors but they should have an enlightened understanding of the goals of Islamic legislation and weigh down rational thinking in approaching the new interrogations that are posed by the contemporary Islamic society.

Idriss Alaoui Abdellaoui

LES BASES DE LA CODIFICATION DE LA THÉOLOGIE ISLAMIQUE ET SES MÉTHODES

La fonction majeure de la législation est l'organisation de la société de manière à assurer le bien-être général grâce à des règles qui déterminent et régissent les relations humaines sur tous les plans de la vie sociale. La Charia (loi islamique) est la source originale des législations en place ; c'est pourquoi elle constitue la référence à tous les chercheurs dans ce domaine car elle unifie les législations dans tous les pays arabo-islamiques.

Actuellement, il devient primordial de la codifier afin de la préserver. La codification est une législation qui rassemble plusieurs textes de loi qui régissent la vie sociale et qui sont sous forme d'une Moudawana répartie en chapitres et en une série d'articles avec les dispositions de loi. En vérité, la codification possède de nombreux avantages. Cela consiste à faciliter la recherche de la source de législation et à éviter toute contradiction entre les textes de loi.

Lorsqu'on considère le patrimoine théologique de l'Islam, on constate sa richesse éternelle et sa haute valeur sur le plan juridique. Ce patrimoine

mode de penser rationnel dans toute approche des nouvelles questions qui interpellent les sociétés islamiques contemporaines.

JURISPRUDENCE AND SOCIETY

Jurisprudence has organized the social life of Muslims throughout the history of Islamic societies. Hence, jurisprudence is but human diligence and deeds that have accumulated thanks to knowledgeable jurists who excelled in finding answers to the problems that have been posed by Islamic societies.

Jurisprudence draws its subject matter from the Koran and the Sunna; and a great deal of Malekite jurisprudence was founded upon the deeds of the inhabitants of Medina: this norm was then considered as one of the doctrinal bases. Thus, some contents of doctrinal texts have to be understood on the light of their historical and social context, and should not be applied at all times without due consideration of the peculiarity of the era in question. It should be noted that jurisprudence has not always been static, but has proved to be flexible in order to assimilate all societal issues. However, the diligent work performed in jurisprudence was confined within the boundaries of the jurist's subjectivity, his vision to society, his knowledge of the sources of religion and their derivations and the peculiarity of the society where he lives.

Hence, a mismatching between doctrinal heritage and Islam, and between Muslims and Islam marked the discourses pertaining to the woman in Islam. Doctrinal heritage is most illustrative of the fact that conceptions about the woman are characterized by the authority of doctrinal heritage which regenerates the same conceptions throughout the centuries on the one hand, and the cultural, social and economic pressures that relegate the woman to the least level in society. In addition, the position of the jurists was influenced by the hierarchical relations of authority in reality and by a misconception that mingles biological differences with social distinction, let alone the fact that doctrinal knowledge has been produced for the most part by male jurists.

The development of religious study is a prerequisite condition within any Islamic society for one cannot calls for modernity if one is unable to define the place of heritage. We are nowadays in need of a dynamic jurisprudence, open to all new branches of knowledge, conscious of the limits of its

Il est à noter que la jurisprudence n'a jamais été une pratique statique, mais elle a toujours fait montre d'ouverture et de flexibilité pour pouvoir assimiler les différents problèmes de la société. Toutefois, le travail diligent réalisé en matière de jurisprudence était marqué par la subjectivité du juriste, sa position vis-à-vis de la société, sa connaissance des sources de la religion et de leurs dérivations et la spécificité de la société où il vit.

Les discours relatifs à la femme dans l'Islam reflètent un embrouillement entre le patrimoine doctrinaire et l'Islam, et entre les musulmans et l'Islam. Le constat du patrimoine doctrinaire est révélateur d'un certain fait : les conceptions portées sur la femme ont été marquées d'une part par l'autorité de ce patrimoine qui reproduit les mêmes conceptions tout au long de l'histoire, et d'autre part par les pressions culturelles, sociales et économiques qui relèguent la femme au bas de l'échelle sociale. La position des juristes a été influencée par les relations hiérarchiques d'autorité qui existent et par une conception erronée qui mêle les différences biologiques aux distinctions au sein de la société, sans parler du fait que la connaissance doctrinaire fut, pour une grande partie, le produit des hommes.

L'évolution de l'étude religieuse est une condition *sine qua non* pour toute société islamique car on ne peut pas appeler à la modernité si on n'arrive pas à définir la place du patrimoine. Nous avons besoin aujourd'hui d'une jurisprudence dynamique, ouverte à tous les sujets de la connaissance, consciente des limites de sa spécialité et sensible au fait que certaines sphères de la vie doivent être soumises aux domaines de la connaissance qui leur sont propres. En effet, les changements scientifiques et intellectuels qui se passent dans la société islamique contemporaine appellent à définir la place et les relations de l'étude religieuse avec les autres branches de la connaissance et avec les tendances intellectuelles qui intègrent le monde islamique.

Ainsi, si le juriste avait autrefois, une perspicacité et une connaissance étendues, il se trouve de nos jours dans une situation où le savoir comprend branches scientifiques spécialisées et devenues des sciences toutes faites. Ce développement devrait influencer la compréhension de la Charia, la loi islamique. Les juristes contemporains doivent admettre qu'ils peuvent avoir recours aux autres sciences pour trouver les solutions adéquates aux problèmes d'aujourd'hui. En outre, ils peuvent se référer aux décisions de leurs prédécesseurs, mais ils doivent aussi faire preuve de compréhension éclairée vis-à-vis des buts de la législation islamique et faire preuve d'un

Orient as well. He then ordained that the acquisition of slaves by individuals was forbidden. Only the State was allowed this privilege. Counsel about this issue was to lead to a great debate among the theologians. Yet, since the Sultan was in favour of this, slavery was abolished in Moroccan society. Actually, if the Sultan hadn't taken this initiative of forbidding the mass trade of slaves, each family would have had a certain number of slaves. It is why the Sultan's decision in this regard was so important in Morocco social and political history. The fact that the Sultan succeeded in collecting seventy signatures and getting the consent of so many theologians for his project was a masterpiece in his policy. This was further emphasized by the fact that the black soldiers were made to swear their allegiance to the sovereign and the Alawi dynasty on the famous book of tradition called *Sahîh Al-Boukhari*.

On the esthetic level, this document of six meters long is of great interest: it bears many artistic decorations with different colors, while the seventy signatures are a piece of art by themselves. Each signature is reproduced twice and in a different form. One is the name of the person concerned in letters, the second is a symbolic reproduction of the person's signature written in the calligraphic method called "*al-khanfûsa*" which is known only to a very restricted circle of initiated.

Rahma Bourqia

JURISPRUDENCE ET SOCIÉTÉ

La jurisprudence a toujours été une mesure d'accompagnement pour toute codification et organisation de la vie sociale des musulmans tout au long de leur histoire. De ce fait, la jurisprudence n'est qu'un ensemble d'actes humains qui se sont accumulés grâce à des juristes bien informés qui se sont distingués par leur savoir et leur habileté à trouver des solutions aux problèmes qui se posent au sein des sociétés islamiques.

La jurisprudence puise sa substance du Coran et de la Sunna ; une grande partie de la jurisprudence malékite s'est fondée sur les actes des habitants de Médine hérités du Prophète, c'est pour cela que cette norme a été considérée comme l'une des bases bien établies de la jurisprudence. De ce fait, certains contenus des textes doctrinaires doivent être élucidés à la lumière de leur contexte social et historique, et ne doivent pas être appliqués en tout temps.

que les consultations précitées devaient déboucher sur un large débat. Mais Moulay Ismail qui avait accepté le principe de la consultation des oulémas, considérait que la question était réglée. En fait, si Moulay Ismail n'avait pas aboli l'achat massif des *abïd*, chaque famille aurait compté dans ses rangs nombre d'esclaves. Aussi, l'édit que le souverain avait émis devait constituer l'une des conquêtes les plus importantes dans l'histoire politique et sociale du Maroc. Il n'est, en effet, pas aisé d'obtenir un consensus de soixante-dix signatures des théologiens musulmans autour d'un cas social tel que celui-ci. D'autre part, le fait de réunir des milliers de personnes et de les amener tous à prêter serment d'allégeance au Sultan et à sa dynastie sur le *Sahîh Al-Boukhari* (compilation des dires du prophète Mohammed), représente un tour de force dans la politique de Moulay Ismail.

Au plan esthétique, le document qui réunit les soixante dix signatures et qui mesure six mètres de long est d'un intérêt indéniable : il comporte de multiples décorations aux couleurs différentes, tandis que les soixante-dix signatures constituent à elles seules un décor fort attrayant. Chaque signature comportait en clair le nom du signataire suivi de la signature proprement dite, illisible et complexe appelée "*al-khanfûsa*" parce qu'elle ressemble à un scarabée.

THE DOCUMENT OF THE SEVENTY

The "Document of the Seventy" (seventy signatures), is a very valuable piece. It was written on 12 Ramadân 1117/ 15 March 1764. This document concerns the initiative of Sultan Moulay Ismaïl to put an end to the slave trade among the different tribes, in view of abolishing slavery from Morocco. Indeed, this trade was widely spread at the beginning of the Alawi Dynasty.

This old document reveals some unknown aspects of social life during the reign of Sultan Moulay Ismaïl, especially the period when this monarch undertook the re-organization of his army and decided to choose his soldiers among the black inhabitants belonging to various Moroccan tribes. At that time, the acquisition of slaves was a common phenomenon in Morocco. People's social standing was determined by the number of their slaves. Where did these slaves come from? What was their origin? This aspect of the matter requires a serious study.

Before taking his decision regarding this issue, Sultan Moulay Ismaïl first took counsel with several scholars (theologians) from Morocco and from the

It was only during the second half of the twentieth century that the concept of social justice was given a new dimension. The social reforms and the politicians in the Muslim world started to take it into consideration. They began to be convinced that global development couldn't be achieved without a democratic and social system of governance. It was also necessary to be part of the new world order of globalization that consists of developing all potentialities and competitiveness and open up on other cultures and other products. Indeed globalization is the only means that would enable our country to be partner with developed countries and cooperate within the framework of international agreements pertaining to human rights. Human rights have become a standard measure that determines whether a country is in progress or in decline. Such target can be reached only in a state of law and a system of justice that ensures genuine justice and equity to all people alike.

Abdelhadi Tazi

LE DOCUMENT DES SOIXANTE-DIX

Ce document est une pièce d'une valeur inestimable. Il porte le titre de “Document des Soixante dix” (soixante-dix signatures) et fut rédigé le 12 Ramadan 1117=15 mars 1764.

Le document est en rapport avec l'initiative décisive du Sultan Moulay Ismail d'enrayer la traite des *abid*, (esclaves) en vue d’abolir l’esclavage qui était fort prospère au début de la dynastie alaouite. Cette pièce d'archive nous permet de connaître quelques aspects encore méconnus du règne du Sultan Moulay Ismail, notamment à l'époque où ce monarque s'occupait de la réorganisation de son armée et recrutait ses soldats parmi les habitants noirs de son empire.

Au début de la dynastie alaouite, la possession d'esclaves était un phénomène largement répandu au Maroc. La distinction dans l'échelle sociale se faisait sur le nombre d'esclaves que chaque famille possédait.. Mais où trouvaient-ils ces *abîd* et quelles étaient leurs origines ? Autant d'interrogations dont l'étude mérite d'être approfondie. Après avoir consulté sur cette question de nombreux oulémas du Maroc et d'Orient, Moulay Ismail prit sa décision. Il émit l'ordre d'abolir l'acquisition d'esclaves par les particuliers. Seul l'État pouvait continuer à avoir ce privilège. Il est à noter

dans la mondialisation qui consiste à s'ouvrir sur les cultures et les produits étrangers avec le développement des potentiels humains afin de réussir dans la compétition sur les marchés internationaux, car cette mondialisation contribue à nous rendre partenaires à part entière avec les nations développées et à coopérer dans le cadre des accords internationaux relatifs aux droits de l'homme. Ces droits qui sont devenus une norme avec laquelle on juge le progrès social ou le retard d'un pays. Cela ne se réalise que grâce à un État de droit et de justice qui garantit l'égalité pour tous et la possibilité d'avoir recours à une justice qui veille à l'exercice des droits.

THE CONCEPT OF JUSTICE BETWEEN ISLAMIC HERITAGE AND CONTEMPORARY THOUGHT

The concept of justice in Islamic thought has several meanings according to the source of reference : the Qur'an or the Sharia (Islamic law). There is philosophical justice, ethical justice, God's justice, justice of nature and political justice. It is the organic vision of justice that prevails because justice is something relative since it is based upon social development and changes that occur in civilizations.

All the periods of human history have had a form of justice and have applied punishments to wrongdoers. There were also codes of justice like the first one known as the law of Hammourabi, then, the Hebraic Mishnah, which became the Talmud, and the Roman justice. All these codes have a common link. They are influenced by religious beliefs and traditions. It was only during the Roman era that the concept of justice took on a new turn and became dissociated from religion. The concept started to get involved with social justice.

As for Muslim theologians, they were mainly concerned in legal dispositions to be applied according to accurate sources. However, it should be noticed that Islamic legislation has greatly contributed with its moral values to the development of human justice.

The introduction of Greek philosophy was a revelation for the great Muslim philosophers like Al-Farabi, Al-Kindi etc, during the Islamic Renaissance. They contributed in conciliating between the ancient philosophy and the religious Islamic thought. The emergence of rationalist thought and the works of Ibn-Roshd in this regard profited by far to western cultural circles than the Muslims.

Mohamed Kettani

LE CONCEPT DE JUSTICE ENTRE L'HÉRITAGE ISLAMIQUE ET LA PENSÉE CONTEMPORAINE

Dans la pensée islamique, le concept de justice revêt de nombreuses significations selon que l'on se réfère au Coran ou à la Charia (loi islamique). Il y a la justice philosophique, la justice éthique, la justice de Dieu, la justice de la nature, la justice politique... C'est la vision organique de la justice qui prédomine car toute justice est relative étant donné qu'elle se base sur le développement social et les changements qui touchent la civilisation.

Toutes les périodes de l'histoire humaine ont connu une certaine forme de justice et l'application de peines à l'encontre des contrevenants. Les codes de justice comme celui de Hammourabi, de la Mishna hébraïque qui se transforma en Talmud, de la loi romaine etc. possèdent un lien entre eux, ils sont influencés par les croyances religieuses et les traditions. C'est seulement à l'avènement de l'ère romaine qu'il y eut un grand développement dans le concept de justice qui prit un nouveau tournant, se dissociant de la religion et visant à réaliser la justice sociale.

En ce qui concerne les théologiens musulmans, bien qu'ils se soient appliqués à relier les dispositions de loi avec les sources principales comme la préservation du bien et la punition du mal, le fait demeure qu'ils ne se sont pas arrêtés à la signification exacte de la justice. Cependant, la législation musulmane a grandement contribué avec ses valeurs morales à enrichir les législations humaines qui lui ont succédé dans l'histoire de l'humanité.

Pour le monde musulman, grâce à la découverte de la pensée philosophique grecque, les grands philosophes musulmans, durant la Renaissance islamique comme Al-Farabi, Al-Kindi et d'autres ont tenté de concilier l'esprit philosophique ancien et la pensée religieuse islamique. L'émergence de la pensée rationnelle et les œuvres d'Ibn Rochd ont toutefois profité plus aux penseurs occidentaux qu'aux musulmans.

C'est seulement durant la deuxième moitié du vingtième siècle que le concept de justice sociale a pris le devant dans les priorités des réformateurs sociaux et des politiciens du monde musulman. Ces derniers ont acquis la conviction que tout développement global de l'humanité doit avoir comme support un régime politique fondé sur la démocratie sociale et une insertion

RESUMES

Les communications en langue arabe sont reproduites *in extenso* selon la numérotation de la table des matières de la langue arabe, leurs résumés sont traduits et reproduits ci-après

K(4) : *The Glorious Qur'an* (Arabic text and English Explanatory translation by Muhammad Marmaduke Pickthall). The Islamic Call Society. The Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya. (Date of publication unknown).

LACINA, Jerzy. 1992. *Teoretyczne podstawy budowy arabsko-polskiego stownika rekurencyjnego* (PhD dissertation).

LACINA, Jerzy. 1994a. *Muhallil* (komputerowy analizator arabskich form koniugacyjnych - www.main.amu.edu.pl\~lacina).

LACINA, Jerzy. 1994 b; *Musarrif* (komputerowy generator arabskich form koniugacynych - www.main.amu.edu.pl\~lacina).

LACINA, Jerzy. 1979, Slownik arabsko-polski, (المعجم العربي البولندي – 946 ص). Poznan : Wydawnictwo Naukowe UAM.

LACINA, Jerzy. (w druku). Slownik polsko-arabski, t. 1 A-K (القاموس البولندي العربي – الجزء الأول)

M : معاني القرآن الكريم تأليف : الدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة، الدكتور محمد رمضان الجربي، الدكتور مصطفى صادق العربي، الدكتور محمد مصطفى صوفية، الأستاذ أحمد عمر أبو حجر. طرابلس : جمعية الدعوة الإسلامية العامية 1989.

MACIEJEWSKI, Witold. 1996. *O przestrzeni w języku - studium typologiczne z językiem polskim w centrum.* Poznan' : Wydawnictwo Naukowe UAM.

brings forward a locative, i.e. 'in' rather than potential allative 'in/to' but I cannot pretend that only a locative meaning is here allowed. The potential allative is also possible. This problem arises in the process of translation to Polish language and it may be invisible in the pure Arabic text for native Arab readers.

REFERENCES

ABU AL-CHAY, N. 1984. *La constitution automatique du vecteur-mot d'un mot graphique non-vocalisé en arabe*. Univ. Lyon-1 et Lyon-2.

ARISTAR, Anthony. 1989. "Unification and the Computational Analysis of Arabic". *Computers and translation* 2 (2), 67-75.

D(2): DANECKI, Janusz. 1997. *Poezja arabska. Wiek VI-XIII. Wybór.* Wroclaw - Warszawa - Kraków: Zaklad Narodowy im. Ossolinskich - Wydawnictwo.

DROZD, Andrzej. 1999. *Arabskie teksty liturgiczne w przekladzie na język polski XVII w.* Warszawa: Dialog.

GrNT : 1994. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*. Tlum. Ks. prof dr hab. Remigiusz Popowski SDB (KUL), dr Michal Wojciechowski (ATK). Warszawa: Vocatio.

HASSOUN, M.O. 1982. Système d'analyse morphologique automatique de la langue arabe, thèse pour le Doctorat du 3ème cycle. Univ. Lyon-1.

K(l): QUR'AN (1) - القرآن الكريم – تفسير وبيان مع أسباب النزول للسيوطي مع هارس كاملة للمواضع والألفاظ – إعداد محمد حسن الحمصي ماجستير في الشريعة من الأزهر. عين مليلة، الجزائر : دار الهدي للطباعة والنشر والتوزيع – 1979.

K(2): QUR'AN (2) - القرآن الكريم – طبع بالمطبعة الأمية بمصر سنة1347 هـ Cairo 1928/29.

K(3) : *Koran. Zarabskiego przelozyl i komentarzem opatrzyl Józef Bielawski*. Wazzawa 1986 : PIW.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 89 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 90 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 91 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 92 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 93 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 94 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 95 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 96 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 97 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 98 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 99 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 100 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 101 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 102 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 103 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 104 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 105 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 106 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 107 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 108 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 109 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 110 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 111 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 112 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 113 : 0
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 114 : 0

NOTES

1) The analysis presented here is based on a ASCII written, simplified Arabic text of the Koran. All mistakes that have been found were removed, but probably some other remained. Such mistakes if they exist can influence upon the output but not upon the system.

2) Declarations, definitions, operators and commands most likely will be given in Turbo Pascal notation.

3) Very likely Polish translation : 'w imię [cf K(3), D(2), DROZD, K] is related to Mt 28 :19 : εἰς τό ὄνομα [GrNT: 145]. It seems however that the Qur'anic بِسْمِ might be a Locative (msc). In modern Polish the difference between the Locative (msc) and the Accusative (bier) after preposition 'w' is evident cf. 'w domu' (in the house) and 'w dom' (in/to the house); 'w lesie' (in the wood) and 'w las' WEINSBERG or MACIEJEWSKI. Cf 'byc' w stanie' (msc), 'wejs'c' w stan' (bier) but 'wejs'c' do domu' (msc) and only in some specific situations: 'wejs'c' w dom' (bier), 'wejs'c' w s'cianç (bier) or 'wystrzelic' w dom' (bier) and 'wystrzelic' w domu' (msc). The translation of بِسْمِ is hard because the grammatical subject of the *basmala* is not clearly expressed. I suppose that بِ

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 33 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 34 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 35 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 36 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 37 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 38 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 39 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 40 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 41 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 42 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 43 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 44 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 45 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 46 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 47 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 48 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 49 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 50 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 51 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 52 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 53 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 54 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 55 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 56 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 57 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 58 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 59 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 60 S

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 61 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 62 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 63 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 64 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 65 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 66 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 67 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 68 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 69 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 70 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 71 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 72 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 73 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 74 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 75 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 76 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 77 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 78 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 79 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 80 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 81 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 82 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 83 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 84 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 85 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 86 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 87 S
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ 0 : 88 S

If we translate Arabic (بـ) into Polish 'w' the last one will need a Locative or Accusative case, so the two translations of بِسْمِ will be possible:

a) *'w imię'*

b) *'w imieniu'*(3)

2. Concordance of the word form بِسْمِ

Letter S is an abbreviation of surah (سورة). Used numbers of sura : *ayah* indicate the place in which the word form appears inside the Koranic text. The last number (115) indicates the total number of the occurrences in the Koran.

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 1 : 1
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 2 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 3 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 4 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 5 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 6 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 7 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 8 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S10 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S11 : 0
وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا
إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ S 11 : 41
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 12 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 13 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 14 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 15 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 16 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 17 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 18 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 19 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 20 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 21 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 22 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 23 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 24 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 25 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 26 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 27 : 0
إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ
اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 27 : 30
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 28 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 29 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 30 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 31 : 0
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ S 32 : 0

Can translation surpass the original? It seems that for Muslim people the answer is only one - no translation can surpass the original Arabic language of the Koran that is an إعجاز as God himself revealed the Book to the Prophet by Gibril. So the next question arises: should the Koranic text be translated? For whom? Not only Jacobson believed that poetry can not be translated. The Koran is not only a kind of poetry, but is a Holy Book for Muslims and it has influenced upon modern Arabic language and upon the thoughts of so many people that cannot be neglected.

It was once said that a translation can be good or beautiful and often we have to choose only one alternative. But what means "good" or "beautiful" in science? With a kind of nostalgia I recall here Samuel Peirce and his pragmatism and pragmaticism. The fact is that whatever we do it will be good or wrong. Adherents and opponents always have their own arguments. Especially when we are talking about revealed texts.

If we start from the analysis of the Arabic word form(1) the steps of the analysis will be preceded by a consultation with the dictionary, e. g. the steps of the analysis of the word form بِسْمِ [00000001] will be :

1) consulting the dictionary

2) proposed translation found in dictionary: 'in the name of'.

But what does such a translation actually mean? An interesting question arises when we try to translate the Koranic text into Polish language where there are seven grammatical cases to be assigned during the process of translation, to the three Arabic cases.

Let *PG* be variable of Polish grammatical case and *PGA* variable of Arabic grammatical case *PG* = array [1..7] ; *PGA* = array [1..3], I (Input), *Otp* (Output), *Vdet* (*Variable of determination*) : *Boolean*, *StC* (*Variable of Status Constructus state*) : Boolean(2). *PGP* will be a progressive indicator of value of *PG* ; rPG a regressive indicator of value of *PG, vPG* a progressive verb indicator of PG, *vR* variable of gender : [1..3] (m, n, f), *vN* variable of number: [1..2] (sg, plur), *vPs* variable of person : [1-3].

Syntactic delimiters indicate the moment to reset the value of *PG*. The most common syntactic delimiter is (*PGA*=1 ; *Vdet*=True), but delimiters are also prepositions, conjunctions, etc.

If *PGA*=I then *PG*=1, if (*PGA*=2) and (*StC*=*true*) then *PG*=2.

COMPUTATIONAL ANALYSIS OF THE ARABIC LANGUAGE

Unabridged concordance of the Koranic word forms - part 00001 : بِسْمِ "in the name of"

Jerzy Lacina

1. Is there any reason to occupy oneself with a machine translation? A few but obviously not all interesting points are:

a) If and how the structure of a language from the VII° century might agree with a XXI° century language that evolved in different circumstances.

b) Is the machine process of translation a translation?

c) Is translation a part of the process of communication and who is then the transmitter and who is the receiver ?

d) Would be a machine translation useful and why it would if it would?

e) What is the place and part of the dictionary in the process of the machine translation ?

f) What language functions has the process of the machine translation of the Koranic text to take into consideration ?

There are many ways to analyze Arabic structure and a number of scholars have tried to approach the problem since Cohen's *Essai d'une analyse automatique de l'arabe* if I mention only [ABU AL-CHAY], [AKAICHI], [ARISTAR], [THALOUTH], [AL-DANNAN], [LACINA 1992, 1994 a,b,c].

international economy - business leaders, government leaders and representatives of civil society - the forum is able to address the major issues on the global agenda in a collaborative and creative way. We believe that only by facilitating dialogue and discussion about the difficult issues confronting mankind can we hope to define a global agenda that reflects the real needs and aspirations of all the people of this planet. And we believe that only by working cooperatively to advance this agenda, can we create a global economy where development benefits both the "haves" and the "have-nots". We are living in a new era, with new challenges. Only by working together, can we improve the state of the world.

hundreds of kinds of cheese. In a globalized future, would the French -or any of us- be happy if international conglomerates reduced that number to four or five? If globalization is to succeed, we will need to find new ways to assign value to the currently intangible elements that define "quality of life" for people around the world. Do we have the necessary infrastructure to deal with these complex global issues? I would suggest we do not.

In today's world, the sources of power are much more decentralized and lie disaggregated. Private capital, community organizations and individuals, empowered by the Internet now have the ability to instantly impact public opinion and breaking news around the world. Who then is the trustee of the global agenda? International organizations like the United Nations have waged a noble battle to unify global concern, but they are limited by the fact that they are state-based and lack representation from civil and commercial society. States themselves also have limited power in this post-millennial era. While they are still the dominant players in matters of international security, they are largely "pulse-takers" when it comes to the flow of foreign direct investment. Similarly business, while a powerful driver of innovation and investment, has traditionally lacked a complex international platform and the sense of cohesion necessary to constructively address complex international issues. Yet, if harnessed properly, multinational corporations have the ability to significantly impact the major items on the global agenda : growth, social and environmental sustainability, economic disparities, health, human rights, cultural identity and World Peace.

Civil society is now also an international player. Green peace and the World Wildlife Fund take a global view of the environment. Labour movements in the developed world are concerned with conditions for workers worldwide which, down the line, can affect the way consumers feel about a particular brand of sneakers or a line of clothing. Yet, civil society often struggles to find its place at the table" and to be treated as an equal partner in the global dialogue. So how can the issues and the players be brought together to develop an integrated approach to the global agenda ? This is where institutions like the World Economic Forum (WEF) can make an important contribution. By bringing together the key players in the

Clearly we must improve the opportunities for growth in the developing world so that citizens in Africa, Latin America and elsewhere will have a chance to replicate the successes of the most dynamic economies in Asia. Most economists would agree that to do this, we must lower the barriers that limit trade. But multinational corporations also have a critically important role to play. They must adopt a new role as global citizens and assume the responsibilities that role entails. International expansion must mean more than just new factories in new time zones. This emerging sense of corporate responsibility must also include adoption of clearly defined standards on the environment and on labour practices. A sustainable environment and fair labour practices are in the interest of investor-businesses and host nations; indeed of people everywhere. Security and peacekeeping also play a critical role in the development of an integrated global economy. While the business community would seem to have no direct role in security matters, business does have an important part to play in post-conflict economic development. International investors can bring jobs and stability, and provide the capital to facilitate reconstruction. The business community can also help developing nations overcome economic disadvantages by sharing information technology and modern advances in science and engineering. Much of Africa and parts of Latin America, the Caribbean and Asia missed the industrial revolution and have struggled for decades to raise living standards. The global economy cannot afford to allow these nations to miss the IT revolution as well. Another important item on the global agenda is the issue of health and nutrition, and here again, the business community plays a significant role. By introducing and maintaining basic health and nutritional standards of workers, investor-companies serve their own business interests and improve the quality of life in host nations. The work of promoting a common understanding in the issue of human rights is essential if future conflicts between and among nations are to be avoided. Democracy too is almost a prerequisite for sustained economic growth and development, and the dissemination of democratic principles remains a key challenge for the international community and a major item on the global agenda. And finally, the world as a whole must find new ways to safeguard cultural identity in an increasingly homogenized world. Farmers in France produce

GLOBALIZATION, BACKERS AND FOES, LET'S TALK

Klaus Schwab

A few years ago, when a number of businesses based in Bangkok failed to meet their loan repayments, the pain was felt not only in Jakarta, Hong Kong and Seoul, but also in New York, Moscow and Frankfurt. At the level of individual workers - where the global economy meets daily reality - jobs were lost by people for whom Thailand was previously just a dateline on the evening news. In the modern world, we have become interconnected in ways we could never have anticipated or imagined. And today, as perhaps never before, there is a common global agenda that requires integrated problem-solving and forward-looking management by all stakeholders in the world economy. High on this agenda is, of course, the debate about the benefits of globalization itself. Does globalization benefit the few or the many? My assessment, based on 30 years of close involvement with the rhythm and flow of globalization, is that the benefits of this globalized world do, in fact, benefit "the many". But at the same time, we must do more to bring these benefits to those who have been left behind or left out of the dynamic and growing global economy. The pros and cons of globalization were discussed in some detail at the World Economic Forum's annual meeting in Davos. In my view, powerful economic forces have driven and will continue to drive the globalization process. But the real issue, I believe, is how the global economy and its key stakeholder group will manage the "downsides" of this process. Will we find ways to work together to maximize the benefits of globalization while mitigating its negative consequences, or will we act unilaterally and allow the victims of globalization to pay the price for the prosperity and progress of others?

relación entre sí, los acabados, las luces, colores, texturas, atmósfera y la muestra del acervo, deben preparar el ánimo del visitante llevandolo a comprender mejor otra época, otra cultura, otras civilizaciones. La arquitectura es el nexo entre las formas de vida y las culturas exhibidas en el museo con el espectador contemporáneo que lo visita.

contexto original. En la sala de Oaxaca del Museo Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, una urna zapoteca fue colocada bajo el nivel del suelo obligando así, al visitante a descender e hincarse para observala de la misma manera como la vio el arqueólogo al descubrirla. Si la pieza hubiese sido colocada en la forma tradicional dentro de una vitrina, se apreciaría la calidad estética pero no su destino y el propósito con que fue realizada en su cultura original. Esta solución impide que el visitante olvide esta experencia.

8. Presencia del arte contemporáneo

Como un apoyo para que el espectador comprenda el contenido de cualquier museo, sea éste prehispánico, de la antigüedad griega o de cualquier latitud del orbe, y lo haga de una forma actual y atractiva en su significado, su valor histórico, su hazaña técnica o su valor estéticos, es necesaria la participación de los mejores artistas contemporáneos. Al recurrir a estos artistas se establece un vinculo con el presente, se lleva al visitante a interesare por los contenidos del museo, y simultáneamente, se le permite adentrarse en las expresiones del arte moderno.

9. El museo ; espacio interior-exterior

En la creación de un museo es fundamental comprender la inseparable relación entre el interior del museo (que contiene el acervo o las colecciones) y el exterior, que es el rostro que los visitante obseran antes de adentrarse en él. Los espacios del museo, interiores y exteriores, deben asociarse y contribuir a enfatizar el tema y atmósfera de su contenido. La fachada del edificio, su diseño, los materiales utilizados en su construcción sus objetivos educativos, la resolución en sus sistemas de circulación, la ubicación precisa de la sala más relevante, la localización de piezas claves que atraigan la atención del visitante son resultado de la forma de exhibir el acervo y están íntimamente ligados con el exterior del museo. Esa integración permite la mutua identificación entre ambiente y contenido.

10. La arquitectura : ámbito y atmósfera del contenido

La arquitectura, los espacios que se construyen para alojar un museo, están determinados, desde su origen por el tema y contenido que se muestra. El sistema constructivo, los materiales, la magnitud de los espacios, su

Además, la circulación debe permitir al visitante tener momentos de descanso en su recorrido, ya sea con una vista hacia el exterior del inmueble o saliendo a un espacio abierto que puede ser un patio o un jardín. En el interior de las salas de circulación debe ser encauzada con el apoyo de las piezas más significativas del acervo, de acuerdo con la secuencia detererminada, por el asesor científico. El objetivo es guiar al visitante con el propio acervo, de manera natural, ágil y clara.

6. La pieza del recuerdo

Todo museo posee en sus acervos piezas más significativas que otras. La adecuada utilización de estas piezas es de vital importancia para dar solidez a los conceptos de difusión y educción que deben animar los objetivos de todo museo moderno. Por ello se vuelve necesario, con la participacion de todos los especialistas que intervienen en la configuración del museo, resaltar una pieza del acervo. Podemos llamar a ésta pieza del recuerdo. Asi, las piezas más relevantes por su significación y trascendencia, al destacarse, se recuerdan como expresión y sintesis del museo.

7. La muestra del acervo

El acervo de todo museo es merecedor de respeto en su presentación, por ello, es inaceptable una exhibición que se limite a dar énfasis valores parciales de una colección. La sola cronologica, el origen geográfico, la calidad técnica o estética, mostradas en forma aislada como colección de objetos, es ignorar el respeto que merecen como aportaciones culturales a la humanidad. Si se presentan fuera de contexto sirven solamente para satisfacer la ostentación o vanidad, de una colección con carácter decorativo o de un Museo del siglo pasado. La secuencia derivada del guión define la ubicación del acervo y orienta el recorrido del visitante para que sea didáctico y atractivo. Las colecciones se deben mostrar de manera que los visitantes comprendan con claridad, interés y amenidad, los valores. originales o propósitos de cada obra exhibida, para que además de la secuencia del guión, cada pieza ofrezca su propio mensaje.

Es importante que la forma en que se muestre el acervo ofrezca una imagen clara del uso y destino de las piezas, de su ubicación en su sitio o

4. El museo sale a la calle

Para atraer al visitente, motivarlo y anticiparle el contenido del museo, es conveniente la presencia externa a escala urbana, de una pieza importante de su colección que cumpla con el objetivo de ser un anzuelo, un imán, que motive el adentrarse en el museo. Al colocar en el exterior una pieza fundamental de su colección se logra llamar la atención del transeúnte o del visitante que se siente atraido por sus características o por su monumentalidad y decide internarse en el museo. Al aplicar este concepto podemos decir que el museo sale a la calle.

5. El sistema de circulación orienta el proyecto

El concepto de circulacion es fundamental en la solución de un museo pues surge del conocimiento profundo de la época, del hecho o de la cultura que ha de mostar. de ahí que el guión debe ser ilustrado con la colección disponible, con los testmonios, los objetos, las obras de arte, los esquemas y la información electrónica. Del guión se deriva el argumento y éste rige todo el sistema de circulación. La circulation debe buscar que exista una autonomia de acceso claro y directo a la areas de exposiciones temporales, el auditorio la biblioteca, y la zonas de carácter complementario como aquellas destinadas a la investigación, la enseñanza y los servicios al público. Asimismo, debe existir un acceso controlado a las áreas en donde se muestra el acervo.

En museos tradicionales, instalados en edificios antiguos, es frecuente que la disposición del inmueble determine un sistema de circulación inconveniente. Un ejemplo es el Museo del Louvre en donde los visitantes, tras recorrer durante un día las primeras cinco o seis salas, al regresar al día siguiente con la intención de visitar las salas que no pudieron recorrer el día anterior, deben volver a pasar por ellas. Esto altera el flujo de la visita en las primeras salas, distrae al público y hace que se pierda el ámbito tranquilo y sereno que debe caracterizar a un museo.

En la creación de museos modernos debe predominar el concepto de que la circulación prevea la posibilidad de que el visitante recorra las salas, ya sea en forma continua o bien de manera aislada dependiendo de sus intereses. Así, esta solución en el concepto de circulación se ha respetado en todo tipo, sean éstos de de planta cuadrada, rectangular, elíptica, circular o irregular.

Ante el vertiginoso avance de los sistemas de comunicación, los museos deben valerse de una estrategia comunicativa acorde con nuestros tiempos, que permita atraer niños, jóvenes y adultos para que se interesen en el conocimiento prufundo de los acervos existentes en ellos. Un museo no sólo debe utilizar las fichas o cédulas traditionales, tan vigentes y usuales, sino que en su diseño se debe contemplar la incorporación de sistemas electrónicos y computarizados. El museo debe incorporarilos para su función didáctica a la misma velocidad con que estos sistemas se producen.

2. El exterior de Museo : espejo de su contenido

En la concepción de un museo es de vital importancia que su exterior sea congruente con el acervo que va a contener. El acercamiento del púbico a los contenidos y conceptos que albergará el museo se inicia desde que el visitante ve el exterior del inmueble. La arquitectura con sus volumenes, la fachada, los materiales y el tratamiento plástico con el reflejo de su conteniddo. En casos como el del Museo Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, hay una clara, referencia a las características de la arquitectura prehispánica pues se buscó que la fachada principal fuera una solución contemporánea a las características de los templos mesoamericanos. Así, desde el exterior es factible captar y acercar al público con el contenido del museo, que es la herencia prehispánica y las aportaciones que esta ha dejado en nuestra sociedad contemporánea.

3. Los materiales expresión de origen y tema

El espacio construido para albergar las colecciones de un museo y contenido que éstas representan forma un todo indivisible: ambos son el museo, persiguen la misma finalidad y expresan juntos el esfuerzo de comunicación. No pueden concebirse los espacios, luces, volúmenes, colores y texturas ignorando el contenido que tendrá el museo. Asimismo, la solución arquitectónica no sólo debe considerar y respetar las caracteristicas del medio ambiente en el cual quedara inserto el museo, sino que inclusive debe de aprovechar las características ambientales para que estas constituyan un factor más entre aquellos que determinan su solución formal. El fondo y la forma son inseparables. Por ello, la elección de los materiales que serán utilizados en la creación de un museo es un asunto medular y han de ser congruentes con el origen y tema del museo !

En la creacion de los museos contemporáneos se ha adquirido ya conciencia de su alto valor didáctico : los museos son ya instituciones educativas de la más amplia profundidad Son, por lo tanto, espacios en los que se ofrecen auténticos espectaculos publicos de información cultural. Hoy en día, ya no se busca que los edificios expresamente proyectados para servir de museos, se distingan por su carácter monumental, con frecuencia fuera de la escala humana, más con el propósito de expresar el poder y la riqueza que difundir y exaltar los valores de su conjunto.

Las exposiciones y los museos coinciden con el objetivo de transmitir y promover conocimientos y respetos por valores históricos y culturales, y provocar en los espectadores emociones que motiven mayores conocimientos. Lo que cambia entre una exposición y un museo es la escala, la secuencia y la profundidad en la presentacion de sus acervos. Tanto en la creación de exposiciones como de museos se deben prever al maximo las medidas de seguridad, sin olvidar, como ya lo ha senálado la UNESCO, que no existe sistema de seguridad alguno que resista la irresponsabilidad o la complicidad.

En la creación de museos se pueden considerar los siguientes criterios:

1. El Museo institución educativa

El museo ha dejado de ser recipiente de colecciones que se muestran como alarde de patrimonio histórico o artístico. Hoy día los museos se conciben como centros activos de difusión de sus acervos.

Al crear un museo es indispensable ubicarse en el presente y tener conciencia de que es necesario que se cumpla una función didáctica. Debe ser un centro de difusión cultural activo, que propicie el interés en sus visitantes; como espacio tiene que ser agradable y eficiente, con ambientes que permitan al visitante sentirse inmerso en el tema, epoca o cultura que se le muestra. Su acervo se debe exhibir con ingenio, respeto y utilizando los sistemas tecnológicos más avanzados del momento. Tiene que cumplir también los objetivos de conservar, preservar y restaurar el patrirmonio que alberga y generar ideas para promover la enseñanza y la investigación.

El museo, centro de enseñanza objetiva y permanente, es también lugar de esparcimiento que debe estar al alcance de todos los sectores de la comunidad sin importar sus niveles económicos o culturales; no debe agotar al visitante, sino estimularlo y atizar su curiosidad.

edificio. En estos casos es de igual importancia la definición previa del tema y la del guión del contenido que se va a instalar en ellos, pues es el factor determinante par el uso más apropiado de los espacios existentes. En estos casos se presenta el reto simultáneo de alojar en forma adecuada el guión y tema del museo y respetar el edificio, incluso exaltándolo, pues también se le puede considerar una pieza del museo.

Una exposición presenta condiciones que establecen una clara diferencia con un museo, pues aun cuando coinciden en la presentacion de obras valiosas de una época, los propósitos y la permanencia son diferentes.

En la exposición se tiene como objetivo principal, mostrar un extracto en forma rapida y ágil para la difusión de ciertos valores culturales. En este sentido y tomando en cuenta los breves lapsos en que permanecen al alcance del público, se procura que las exposiciones susciten el interés acercas de testimonios históricos, hazañas técnicas o valores estéticos, durante un corto lapso. La presentación de una muestra obliga a adoptar soluciones con marcado énfasis para las piezas del acervo, haciendo sobresalir sóo a algunas de ellas.

En las exposiciones es legítimo recurrir a soluciones efímeras de carácter decorativo o publicitarias de presentación que, por ser pasajeras, no le restan seriedad al conjunto de obras exhibidas, lo cual si sucedería en un museo. En una exposición, los objetivos son proporcionarles al visitante una visión global de determinado acervo que lo motive para un conocimiento más amplio del mismo.

El museo por su parte, exige soluciones diferentes porque requiere un espacio distinto con objetivos específicos. El museo, dispone siempre de un acervo mayor, cuantitativa y cualitativamente, está obligado a profundizar más en la transmisión de valores históricos, técnicos, culturales o estétícos, para que no queden solamente enunciados como sucede en una exposición.

Las soluciones arquitectónicas de un museo deben proporcionar una información mayor con diversos apoyos didácticos complementarios para que dejen en el visitante un mensaje claro acerca de la profundidad y trascendencia cultural de los valores que forman su acervo. Por ello, los recursos y soluciones de espacio en el museo varían de manera especial como resultado de la secuencia de la presentación de las obras o testimonios y por la variedad y profundidad de la información con los apoyos complementarios acerca del tema del acervo. La finalidad básica del museo es de mayor amplitud y permanencia que la de la exposición.

La arquitectura no sólo crea y diseña espacios para el presente. Una obra arquitectónica debe aspirar a ser útil más allá de su tiempo y en ocasiones el arquitecto habrá de prever e imginar los cambios que tendrá la sociedad y de qué manera se relacionarán los hombres de otras generaciones con sus obras.

El museo revela lo que los seres humanos tenemos en común

Si toda obra arquitectónica es un acto comunicativo, se vuelve necesario resaltar que dentro de la amplia variedad de obras arquitectónicas susceptibles de ser diseñadas y desarrolladas, el museo es la que encarna mejor ese propósito, pues nace como idea, se concibe, se desarrolla y se instala con esa intención. El museo, en fin, revela todo lo que los seres humanos tenemos en común.

El museo cumple, de esta forma, una triple función : comunica su contenido a la sociedad con las técnicas arquitectónicas del presente; transmite los valores, los testimonios y obras de arte representativos de la cultura o culturas que exhibe y, ahora tambien es capaz de mostrar sus instalaciones y acervos con los más modernos sistemas tecnológicos.

Como obra arquitectónica y como acto de comunicación el museo es una unidad de propósitos y de realización En la actualidad, un museo ya no se considera como un deposito de obras, archivo documental o galería de objetos raros. Ya no está vigente el concepto de un museo como albergue de "tesoros" accumulados, ni reino de la individualidad; no se puede pensar en el museo como sitio que alberga la expresión única del gusto, vanidad o placer de coleccionar, sino como el lugar donde se manifiesta un saber colectivo que merece ser exhibido para ser apreciado por la sociedad en su conjunto.

La creación de un museo debe atender y apoyarse en factores tan diversos como el sitio en que va a constituirse, el tema y sentido de su contenido, la ambientación como recurso de expresión y la trascendencia de las obras que vaya a albergar. Todo ello mediante la aportación, tanto de expertos como de calificados artistas plásticos y los máximos avances tecnológicos de la información.

En la presentación de exposiciones y en la creacion de museos, con frecuencia se aprovecha la existencia de edificios a los cuales, por su valor histórico o arquitectónico, es conveniente hacerles adaptaciones que los revitalicen para usos contemporáneos sin alterar las cualidades básicas del

EL MUSEO, ESPACIO ARQUITECTONICO Y DE COMUNICACION

Pedro Ramírez Vásquez

La arquitectura es una disciplina de servicio que crea, con el apoyo de la técnica, los espacios en los cuales el hombre desarrolla su vida. Bruno Zevi, teórico contemporáneo, sostiene que ésta no es ni los muros ni los techos o el piso, sino los recursos mediante los cuales limitamos el espacio. En su opinión, la arquitectura es precisamente, aquello que está dentro, es la atmosfera es el espacio que se crea para que el hombre viva como desea vivir en ese lugar. Esta realidad adquíere su máxima importancia en un museo.

La arquitectura posee la cualidad de comunicar los valores profundos que dan forma a la cultura de los pueblos y las civilizaciones. De las expresiones humanas es la que en forma más clara, refleja el desarrollo de los diversos núcleos sociales. Toda obra arquitectónica capaz de perdurar, es a la vez, un acto de comunicación.

Esta virtud de la obra arquitectónica auténtica posee dos grandes vertientes : una la de comunicar al observador, mediante sus elementos técnicos o plásticos, otros tiempos y otras culturas, permitiendo la inigualable experiencia de comprender las formas de vida que tuvieron los seres humanos de otras civilizaiones y los nexos que establecieron entre sí. Gracias a la arquitectura es posible penetrar en la esencia del espíritu grecolatino, en el misterio de las culturas orientales o en la grandeza de las civilizaciones mesoamericanas.

La segunda vertiente representa los valores que constituyen la culture de los pueblos y la capacidad de transmitirlos, de hacer común un conjunto de valores políticos, sociales, religiosos, culturales y estéticos que reflejan las necesidades y aspiraciones individuales y colectivas de una determinada civilizacion en una época específica.

Une maladie héréditaire s'exprimant par une *insuffisance de l'immunité, liée à une anomalie du chromosome X*, a fait l'objet de plusieurs succès.

La *mucoviscidose* a été l'objet de plus de 150 essais, *l'hémophilie B* est une indication absolue.

Des cancers de la prostate de l'animal de laboratoire et de l'homme ont été inhibés par des thérapies géniques, ainsi qu'une tumeur du tissu nerveux dite gliome.

Les essais dans les cas de cancers doivent être multipliés, car il apparaît que chaque type demandera un traitement singulier.

Peut-on espérer que le SIDA, sera sensible à des thérapies géniques ? Nul essai n'a affecté la multiplication du virus HIV qui est son principal facteur. On peut tout au plus élever le potentiel immunitaire, ce qui n'exerce pas une action curative.

On a trop promis et trop peu réalisé, telle est la morale de l'histoire des thérapies géniques. Les biologistes moléculaires doivent atténuer leur publicité, et publier les résultats exacts des essais appliqués aux nombreuses maladies connues pour être liées aux déficiences de gènes.

Ils doivent collaborer à l'échelle expérimentale, à des essais d'amplifications ou de restrictions ou de régulations de certaines fonctions dont le dérèglement peut être en cause.

La thérapie génique consiste à insérer dans le génome d'une cellule, un gène étranger qui produira la protéine spécifique dont le manque est responsable d'une maladie donnée. Les cellules filles et celles qui en descendront fabriqueront aussi cette protéine.

On imagine les anomalies de gènes pathogènes, dont le remplacement par un normal pourrait être curateur : l'absence, l'imparfaite fonction, le défaut d'activation d'un seul peuvent être associés aux plus graves désordres.

On envisage enfin de greffer des gènes dont la fonction amplifiera celle d'un organisme qui en est déficient.

La régulation des gènes greffés doit être assurée et maintenue : or, elle est assumée par des séquences spéciales. Celles-ci doivent donc être vérifiées se trouver dans le gène tel qu'on le greffe.

Le transfert des gènes greffés doit être assumé par des vecteurs qui assument leurs propriétés qualitatives et quantitatives. On peut recourir à deux sortes de vecteurs : des virus, et des boules de graines minuscules dites liposomes.

Des *virus* ont été sélectionnés parmi plusieurs familles. On a d'abord choisi des adénovirus dont celui dit Coxsakie, mais ils n'ont pas répondu à toutes les conditions nécessaires aux vecteurs parfaits de gènes.

Les parvovirus se sont révélés satisfaisants, mais seulement pour les greffes de gènes dans le cerveau et dans le muscle.

Les rétrovirus, de la famille à laquelle appartient le virus du SIDA, ne s'adaptent à la fonction demandée que si les cellules que reçoivent le gène et son vecteur, se divisent.

De nombreuses recherches doivent donc encore être conduites avant que la thérapie génique puisse répondre à toutes les demandes.

Les liposomes, qui forment des complexes graisseux avec l'ADN, nécessitent un traitement spécial de celui-ci, telle la modification de certaines de ses structures.

Si une limitation dans les types de maladies traitables actuellement, est imposée par l'insuffisance du développement technique, des *indications* peuvent se dégager pour les applications aujourd'hui possibles.

LES THERAPIES PAR LES GENES : TROP OU TROP PEU

Georges Mathé

A peine trois décades après que Rosalind Franklin et Maurice Wilkin soumirent l'acide désoxyribonucléique à son étude à la diffraction des rayons X, deux après que Francis Crick et James Watson proposèrent un modèle de sa structure moléculaire en double hélice, Herbert Boyer et Stanley Cohen réussirent à produire, dans une cellule bactérienne vivante, une molécule d'acide nucléique dit ADN sous la forme recombinante, car contenant des séquences d'ADN de crapaud et de bactérie. L'ADN étranger du crapaud s'exprimait en une protéine de son espèce.

Dès lors que la partie essentielle des trois milliards de lettres qui composent l'ADN humain a été décrite en tant que le génome de notre espèce, certains ne virent aucun empêchement technique ni moral à la promotion de la thérapie génique.

Celle-ci n'est cependant, en réalité, pas encore devenue une thérapie courante, applicable en toutes les circonstances que présente la pathologie, et sans risque.

Ce n'est pas la difficulté de multiplier les essais qui a limité le succès : plus de 500 malades avaient été recensés en 1996 pour avoir subi une thérapie génique. La raison en réside, et en dépit des faits que nous connaissons un million de bases de l'ADN (cet acide constitué de bases, de sucre et de phosphates) et que la moitié d'entre elles ont été localisées dans le génome, nos connaissances sur leurs fonctions sont encore extrêmement restreintes.

Regional conflicts were, perhaps, the most serious negative factor the Soviet Union encountered in Africa. The watershed was the international crisis in November 1956 - the "Suez crisis". In response to aggression against Egypt, Khrushchev sent a message to Paris, London and Tel-Aviv with a demand to cease military actions against Cairo. The three capitals were quick to fulfil that demand. The first hot clash ended successfully for Moscow.

Regional conflicts in Africa are a special subject. They require a separate analysis.

NOTES

1) Anatoli Gromyko. US Congress. Mezhdunarodnye Otnosheniya Publishers, Moscow, 1957.

2) Anatoli Gromyko. On the parliamentary road of transition to socialism. Mezhdunarodnaya Zhizn.1958. No 2.

3) G. Anatolyev. For Better Relations Between the USSR and the USA. Mezhdunarodnye Otnosheniya Publishers. Moscow, 1958, p. 47.

4) V.I. Lenin. The Second Congress of the Communist International. Report of the commission on the national and colonial questions. Collective works. Vol. 31, p. 244.

5) Communist International in Documents (1919 - 1932). Moscow, 1933,

p. 30.

6) Izvestiya newspaper, March 1, 1990.

understanding of our foreign policy. The West had almost completely left Africa, while we were expanding there. Such development frightened them. The appearance of the Soviet military on the African soil irritated ex-colonialists. These feelings enhanced the myth of the "Soviet military threat to the West".

In 1965, the next year after Brezhnev took power from Khrushchev, in a private conversation with Anatoli Kovalev, a prominent Soviet diplomat and later First Deputy Minister of Foreign Affairs, I asked what changes may take place in the Soviet policy after the October plenary meeting of the Party's Central Committee. He said: "I would determine the essence of the moment with the words of Chancellor Gorchakov - "Russia is concentrating". Gorchakov was in charge of the Russian foreign policy in the middle of the XIX century.

Indeed, as far back as 1965, Moscow faced a dilemma: either to concentrate on intensive internal development, or continue global activities in the spirit of "proletarian internationalism". It looked like almost everyone in the Ministry of foreign affairs was for the first variant, for urgently putting an end to the Cold war, starting profound economic reforms.

I remember my father Andrei Gromyko, a peasant by birth, who took the interests of agriculture to his heart, saying to me: "Some time ago I talked to Leonid Ilyich Brezhnev. I tried to convince him that we should lift as soon as possible the restrictions, which Khrushchev had introduced on the size and use of personal land plots. We should also help cooperative farms". "What was the answer?" "Leonid Ilyich promised to help and seek advice of specialists. In general he feels positive about it". Unfortunately, the party's ideologists blocked such initiatives.

The scale of the Soviet activity in Africa did not lessen. Colonel Boumedienne, a radical figure, came to power in Algeria. In 1965 Moscow supported leaders of socialist orientation, such as President Sekou Toure of Guinea and President Gamel Adbel Nasser of Egypt. Africa was seen as a continent with big potential for revolutionary changes. Guided by the principles of solidarity and united in an alliance with "the most powerful contemporary force after socialism", the national-liberation movement and progressive regimes, the Soviet Union was rendering active help to this group of countries.

also many proponents of socialism and socialist orientation who went in opposite direction - the complete lack of faith in socialism.

One more thing was also clear. The countries of Asia, Africa and Latin America, which had embarked on the road of development towards socialism, would not receive any tangible economic aid from the Soviet Union because of the state of the Soviet economy under Gorbachev.

In the 1960's and 1970's the dissemination of "scientific communism" ideas in Africa, as well as the appearance of numerous socialist-orientation countries, was interpreted in the USA and Western Europe as Moscow's desire to oust the West from the Black continent. Washington, London and Paris did not give much thought to whether the Soviets could achieve such an aim.

At a conference held in West Germany I explained the Soviet foreign policy in Africa. During a coffee break I sat next to a senior officer of the Bundeswehr. "It probably seems strange to you, - he suddenly addressed me, - that your arguments are not apprehended by many. In the first place, the USA is our ally and it is not in our traditions to criticize them. Secondly, believe me, we can understand the reasons of your deploying a strong army to the east of our borders. But we cannot understand what the Soviets need Africa for, why they have set up Marxist regimes and keep thousands of soldiers there." I explained that not a single African government was formed in Moscow and that neither in Africa, nor in the Soviet Union were there "communist societies". I mentioned the doctrine of "the encirclement of the USSR" with NATO's military basis, by surface and underwater navies. An answer, that I received, was the following. The USA is a naval power, whilst the Soviet Union is a land power. Their might is on water, and yours - on land. In the military field you dominate in Europe and Asia, the regions of significance to the USA are scattered all over the world. These land and naval centres counterbalance one another. "We should not try to change this geopolitical status", - the German said. Then he added: "Russia and Africa became allies against the USA and Western Europe. For us this is threatening."

Later on I reflected upon that discussion and reasons for geopolitical approach to the military balance of forces in the world. I realized that the strong ideological colouring of the Soviet actions in Africa hindered the

the scale of such aid was within the USSR's power. However, Moscow, motivated by its international duty, for decades provided ideological allies, including those in "the third world", with substantial economic aid.

The general volume of long-term debts of socialist and developing countries to the Soviet Union at the beginning of the 1990's comprised 85.8 billion rubles; 42 billion rubles fell on the developing countries. Out of that sum the lion's share (in billion rubles) fell on Cuba (15.5), Mongolia (9.5), Vietnam (9.1), Poland (4.9) and Democratic Republic of Korea (2.2). This aid was in a form of credits. The Soviet Union helped many of its recipients to hold out in difficult times.

The ideological character of the Soviet aid was expressed in its distribution. The aid received by socialist-oriented countries (in billion rubles) was as follows: Afghanistan (3.0), Ethiopia (2.8), Algeria (2.5), Angola (2.0), the People's Democratic Republic of Yemen (1.8) and Egypt (1.7). In million rubles: Nicaragua (917), Tanzania (310), Mali (285), Somalia (260), Zambia (205), Congo (199), Madagascar (100), Guinea-Bissau (66) and Benin (31).

The aid in credits, received by the developing countries, was considerably less in size. There were countries of non-socialist orientation, which also received substantial credits (in billion of rubles): India (8.9) and Syria (6.7). (6) These countries were singled out because of their geopolitical status: India as a counterbalance to China, and Syria as a staunch opponent to the supremacy of Israel in the Middle East.

The deeper the problem of socialist orientation was analyzed, the more questions appeared. They seemed to be endless. Heated discussions took place. Some scholars repudiated socialist orientation completely. Others insisted that if viable economy was founded, if mutually profitable economic ties with the countries of both socialism and capitalism developed, if the unbalanced development of the state sector rejected - socialist orientation would at least have no worse chances to succeed than any other model of development.

The lack of faith in socialist orientation reflected the crisis of the entire antiquated model of socialist development, the inability of perestroika to raise living standards of the Soviet people. It was not only the people, but

contradiction appeared between the real state of affairs and an idea of a "successful" spread of socialism in Africa.

In the 1960's regimes standing for socialist orientation were established in Ghana, Guinea and Mali. In the 1970's the ideology of socialism spread in Congo, Angola, Mozambique and Ethiopia. The leadership of Egypt, Tanzania, Madagascar and a number of other countries stated that the aim of their development was socialism.

The countries of socialist orientation were striving for better life. First of all, they wanted to direct the socio-political development towards socialism, bypassing capitalism. In many African countries these plans failed pretty soon (Egypt, Ghana, Guinea, Mali). In other countries socialist orientation was in a state of agony (Mozambique). Many experienced great difficulties, caused by protracted wars (Angola, Ethiopia). By the middle of 1980's it became clear that the building of socialism in African countries in a relatively short period of time was practically impossible. The theoretical tenets of "scientific communism", interpreted in Africa in an over-simplified way, appeared to be insolvent under the pressure of practical circumstances.

Speaking at the 2nd Congress of the Communist International, Lenin stated "with an aid of the proletariat of the advanced countries backward countries can go over to the Soviet system and through certain stages of development to communism, without having to pass through the capitalist stage". [(4)] In conformity with Lenin's formula the Comintern program spoke of "the progress to socialism without passing the stage of capitalism in general, if powerful aid is rendered to the countries of proletarian dictatorship."[(5)] This speculative concept became the basic strategic line of the Soviet foreign policy in Africa, Asia and Latin America for many decades.

In the political and ideological sphere the Soviet Union rendered extensive aid to the countries of socialist orientation. Moscow was generous in the military sphere because almost all socialist-oriented countries were subjected to armed aggression.

The assessment of the Soviet economic aid is more complex. Was it sufficient for a successful transition from socialist orientation to socialist development, bypassing capitalism? No one had ever determined whether

leaders had another fit of ideological euphoria, somewhat similar to the one experienced by the Communist International in the early 1920's.

There was also another factor - the great influence of that atmosphere on the Soviet foreign policy. The CPSU was not simply a party, but a party that had merged with the state. Its ideological goals, especially if they were blessed by the resolutions of international conferences, automatically became goals of the state.

One can imagine how difficult it was to take realistic steps in international politics, which is not at all equal to ideology. Ideological restrictions constantly appeared in the way of the effective Soviet foreign policy in the 1960's and 1970's. Like fluorescent road signs on a highway, they showed Soviet politicians and diplomats where to drive and turn in international politics. It was almost unthinkable to disregard the "signs". Such were the times.

However, as it usually happens, life is more complicated than any ideological patterns, including Marxism-Leninism and working class internationalism. In practice ideological internationalist requirements often clashed with national interests. Though at that time the term "Soviet national interests" was barely used, in the daily effort to conduct the foreign policy it could not be overlooked. Moreover, one may be surprised by the way Soviet diplomats managed to make rational, often ingenious, decisions in the sea of ideological voluntarism.

One can recall that after the resignation of Molotov new foreign ministers up to 1973 did not belong to the top Soviet party leadership. This led to the domination of ideological considerations and forced the foreign ministry to explain to Politburo many of its steps to strengthen national security in terms of the world revolutionary process.

Before 1985 the Soviet strategy in Africa was influenced most of all by a concept of socialist orientation and the geopolitical factor. Regional conflicts also became its component. The concept of socialist orientation reflected new trends in "the third world", as well as numerous illusions. Those illusions cherished hopes that national liberation revolutions would soon grow into socialist revolutions. "The transitional period of development from capitalism to socialism" acquired its practical realization in "socialist orientation". Often it was a wishful thinking. A certain

speakers voiced support for Vietnam and the struggle of the Arabs "against the Israeli aggression" in the Middle East. The conference blessed the struggle of "the forces of progress" against "imperialist reactionaries".

The Third Moscow Conference thoroughly discussed the situation in different regions of the world. It analyzed the nature of anti-imperialist movements in Africa, Asia and Latin America. Finally, it approved a program of action on the basis of unification and cohesion. Thus, the conference pushed the world of the early 1970's to struggle instead of cooperation. Cooperation, proposed against the threat of a nuclear war, was the only visible exception.

I am listing all these facts today not to revise the road traversed by the Communist and Workers' movements, not to criticize the mentioned resolutions for the sake of criticism. If such decisions were adopted at that time, it means that they were considered to be correct by the majority of the international Communist movement. But, as we know, the road to hell is paved with good intentions. Still it is important today to realize that while putting forward the task of consolidating the international Communist movement, weakened by the split between the CPSU and the CPC (the Communist party of China), the leaders of the movement, primarily Soviet leaders, overlooked the following.

The world at that time needed new thinking and new policies that would take into account all the key threats looming over humanity, rather than ideological battles. There were at least three global threats hanging over humanity: the danger of a nuclear war, the great economic backwardness of "the third world" and the degradation of the Earth's environment.

Why did the developments take this course?

In the late 1960's the Soviet Union reached the peak of its post-war might on the international arena. Its leaders were absolutely convinced that history was developing according to the laws "discovered" by Karl Marx. The Leninist strategy, based on Orthodox Communism, was considered to be unshakable. "Counterrevolutionary rebellions" were suppressed in Hungary and Czechoslovakia. The Soviet Union had many friends and allies in "the third world" (Cuba, Vietnam, etc.). It seemed that the world Communist and Worker's movement was uniting around Moscow. Its

elected the first president of the country. Nikita Khrushchev had great faith in Nkrumah, considered him a true patriot.

The main event that influenced Moscow's evaluation of the situation in Africa took place in the former Belgian colony - Congo. It brought the spirit of confrontation to international relations. Politicians who thought in ideological terms rubbed their hands in satisfaction; their idea of West-South relations was confirmed. It seemed that the capitalist West was entering a stage of acute clashes with the East, Africa in particular, which was breaking off its colonial chains.

In such an atmosphere the Second International Conference of Communist and Worker's parties opened in Moscow in November 1960. 81 parties, including some from African countries, attended it. Its decisions had a strategic significance. For many years the Soviet policy in "the third world", especially in Africa, was determined by ideological confrontation.

Old strategic principles of the Communist International seemed to have been reborn. The conference resolutions pointed to the growing aggressiveness of imperialism. The USA was declared the key stronghold of international reactionary forces. The forum concluded that socialist countries had gained great experience in the construction of socialism and were deeply influencing world development. Moreover, it declared that as a result of change in the balance of forces on the world arena a possibility had emerged for the transition of the newly-free countries to socialism, by-passing capitalism. The rhetoric of peaceful co-existence of socialist and capitalist countries was used only in the context of efforts to prevent a world war. The decisions of the conference sounded like the declaration of "a new war of faith" against the West that would not realize that "winds from the East" were stronger than "winds from the West". The resolutions of the conference drove peaceful co-existence to the background and emphasized the task of further advancing the world revolutionary process.

The Third International Conference of Communist and Worker's parties took place in June 1969 and was held in the same spirit. This is proved by the title of its key document: "Tasks of struggle against imperialism at the present stage and unity of actions of Communist and Worker's parties, all anti-imperialist forces." All the delegates mentioned the name and the ideas of Vladimir Lenin as his birth centennial was approaching. The spirit of class struggle marked the Marxist forum. All

compromise. The conversation took place at his Moscow apartment. "Opposing ideologies, - Andrei Gromyko said, - always hindered and will hinder relations between states. Their influence on international affairs is inevitable. The task of the diplomacy is to circumvent this obstacle." I realized how hard it was for Soviet diplomats to work in conditions when for decades long domination of communist ideology in the life of the Soviet country embraced everything.

Khrushchev's visit to the USA did not produce tangible positive results. Other events took place and had a negative effect on the international situation. Khrushchev, for example, was indignant at the impudence with which US special services violated the Soviet air space and organized the flight of the U-2 spy plane over the Soviet territory. President Eisenhower's refusal to apologize to the Soviet government foiled the Paris summit conference.

Many other events took place on the international arena. In 1960 many countries proclaimed independence: Cameroon, Togo, Madagascar, Congo (Leopoldville), Somalia, Dahomey, Niger, Upper Volta, Ivory Coast, Chad, Central African Republic, Congo (Brazzaville), Gabon, Senegal, Mali, Nigeria and Mauritania. Thus, in one year 17 new states appeared in Africa. Independent Africa became a pronounced political force. Many actions of the new African governments ran counter to the interests of former colonial powers.

For example, on February 15, 1960, Morocco annulled the French-Moroccan diplomatic convention of 1956 and recalled its ambassador from Paris in protest against the explosion of a French nuclear bomb in the Sahara on February 13. On March 15 a protest against nuclear tests in the Sahara was also voiced by Ethiopia, Ghana, Guinea, Liberia, Libya, Sudan and Tunisia. On March 30 and April 1, 29 African and Asian countries, shocked by repressions and killings of the native population in South Africa, demanded the meeting of the UN Security Council to urge Pretoria to renounce apartheid and discrimination. African countries became more active in their efforts to guarantee regional peace and security. The national-liberation struggle gained momentum. The people of Algeria waged an armed struggle for independence against French colonialists. Moscow especially rejoiced at the news that as a result of elections Ghana was declared a republic and its Prime-Minister Kwame Nkrumah was

when violence would not become the main instrument for achieving the hegemony of the working class in a revolution.

The following CPSU congresses and international conferences of Communist and Workers' parties in 1960 and 1969 took place in conditions of the deepening Cold War. It was futile in such conditions to count on the development of new or even revised ideological approaches in the Soviet foreign policy.

It seemed that the 1959 visit of Khrushchev to the United States at the invitation of President Eisenhower could break the backbone of the Cold war. Alas, the frosts grew even harsher. Shortly before the visit I published a new work that was titled "For better relations between the USSR and the USA". Together with a designer we worked on the cover of the book: the result was a picture of a round negotiating table with the Soviet and American flags on top. Due to the orbit, depicted by the artist, the setting seemed to be directed into the future, to accord and talks, peace and cooperation.

In my work I stressed that ideological differences should not hinder Soviet-American cooperation on the governmental level, that developing countries, as well as the Soviet and American peoples, need that. The USSR and the USA "should rise above their ideological differences". (3) My editor Boris Tsybulevsky sighed and scratched the back of his head. I was patiently waiting for his decision. "You know, - he said, - all this sounds unusual. Maybe we could omit this part about ideology?" However, I insisted on my version referring to party documents that called for seeking compromise despite ideological differences. " But that refers to relations between. Communists and Socialists, while here you write about the imperialist USA". Then I resorted to a trick. "You know, - I blurted out suddenly, - this part has been agreed upon with Andrei Andreyevich". Tsybulevsky knew who "Andrei Andreyevich" was and stopped resisting. For some reason he asked me to publish the work under a pen-name. I did not object and it was published under the pen-name G. Anatolyev. Never again did 1 resort to such shady way of pushing through my works.

In order to lift the weight off my soul, I talked to my father. I asked him whether he thought ideological differences should not prevent the USSR and the USA from maintaining their relations in the spirit of

Union the whole Stalinist epoch was going down into history. Thinking in the vein of the Communist International was questioned and even altered.

I recall the way all of us, young scholars, felt then. I was a post-graduate at the International Relations' Institute. After the purifying 20th CPSU congress in 1956, where Nikita Khrushchev exposed Stalin's crimes, everything seemed possible. Everyone expected that the Soviet society, free from tyranny, would develop fast and effectively. I hoped that ideological stereotypes would be dropped from the Soviet foreign policy. It seemed that the process had begun. However, the weight of the old ideology turned out much greater than it had seemed.

In November 1957 Soviet society was in a springtime mood. I published the book "US Congress: elections, organization, powers".(1) The book became my doctorate thesis, which I defended successfully. There was no fundamental work on the US parliament in the Soviet Union before. Even if the US Congress was mentioned, it was said that they only talk in bourgeois parliaments to fool ordinary public, it is just a talking-shop.

In my study I demonstrated the important role of the USA Congress in the American state machinery and gave a thorough analysis of the system of its committees. The interaction of the Congress and the presidency demonstrated practical significance of the theory of separation of powers. Naturally I shot many critical arrows at "bourgeois democracy", but the main point was that I tried to convince a Soviet reader that the US Congress was not a "talking shop" but a working body of state power.

Shortly after the book's publication, I was called at home by the Editor-in-chief of "Mezhdunarodnaya Zhizn" ("International Life") magazine, Academician Khvostov. "Could you write an article for our magazine about the parliamentary transition from capitalism to socialism? he asked. It is an important subject, for a long time we spoke only of the significance of revolutionary struggle for the victory and defence of socialism." I was flattered by the offer from a prominent Soviet historian, editor-in-chief and contributor to "The History of Diplomacy". I wrote an article fast, literally in a week, and it was published. (2)

In the second half of the 1950's the question aroused, how the Soviet Union should regard the possibilities of a political and social development

To a considerable extent the concept of "the world revolutionary process" was a transformation of the idea of a "world-wide socialist revolution". After 1917 Lenin expected its speedy beginning but soon realized that it was utopia. Stalin proved himself more as a pragmatist, than theorist. He plunged into constructing socialism "in one separate country". By the mid-1930's, his thoughts and actions transformed him from a revolutionary into a dictator whose actions undermined socialism. In these conditions the idea of separating evolution from revolution in the development of humanity disappeared from Soviet science, dogmas prevailed.

Some of my colleagues and I realized the limited nature of old dogmas. In private conversations we often spoke of the flatness of old approaches and the variety in the development of the world community. I came to think that the Marxist theory of the world revolutionary process, the way it was proclaimed at CPSU congresses and international conferences of Communist and Workers' parties, was leading us to mistakes in evaluating the international situation. One can argue about the usefulness or harmfulness of fantasies in personal life, but they are absolutely out of place in politics.

What do I mean?

The old approach claimed, for example, that after World War II the transition from capitalism to socialism became the main content of the epoch. It was said that the transition was marked by the competition of two social systems: socialism and capitalism. It was stated that the latter was going through a general crisis. This theoretical platform was approved by 12 Communist parties of socialist countries in November 1957 and later at the conference of Communist and Workers' parties. If everything had been that simple!

It was at that time in Moscow, when a considerable positive change occurred in the evaluation of "the laws of world development". The above-mentioned conferences spoke of the possibilities for the working class to win power by peaceful means. Struggle for peace was declared the most important task of Communists and Socialists disregarding ideological differences. In the context of the present day broad cooperation on the international arena, one might find these changes "insignificant", a mere trifle, but we should judge the situation in terms of the times. In the Soviet

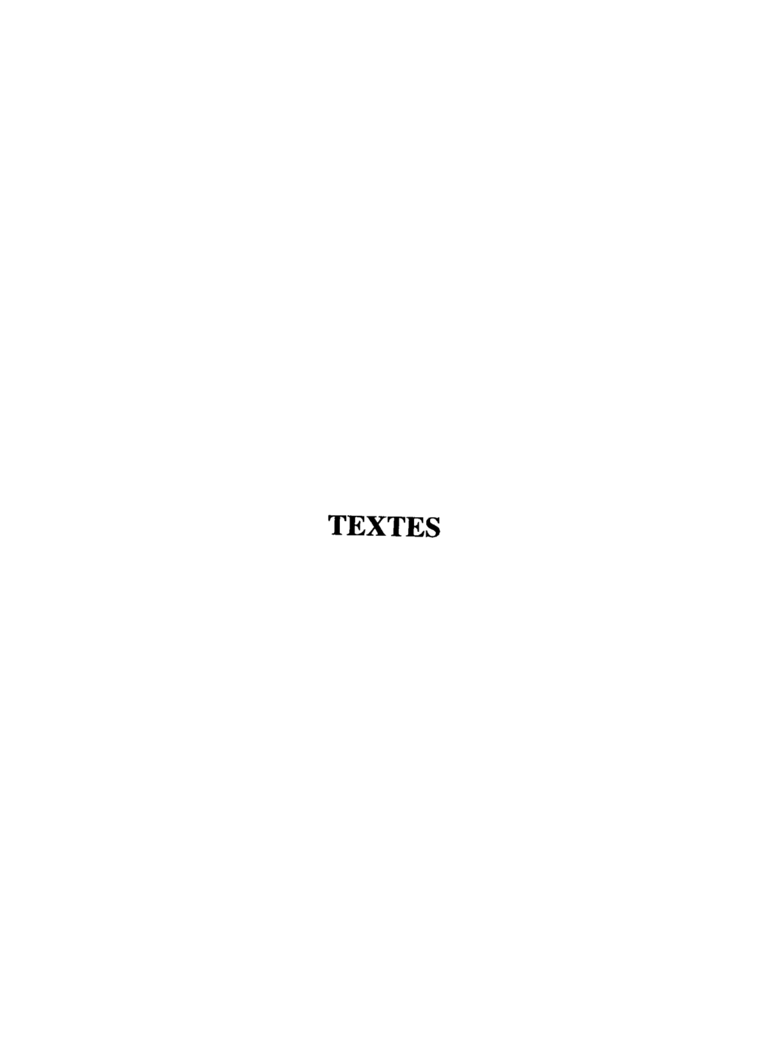
THE SOVIET STRATEGY IN AFRICA BEFORE 1985

Anatoli Gromyko

Before 1985 the Soviet strategy in the "third world", including Africa, was based on a number of unshakable postulates that were rooted in the concept of "the world revolutionary process" worked out by Vladimir Lenin and Joseph Stalin, the Communist International and the Communist Party of the Soviet Union (CPSU) congresses. A pattern was formed that gradually transformed into a dogma that no politician or diplomat could change. Frankly speaking, no one even tried, it seemed that this pattern perfectly suited the Soviet foreign policy and gave sufficiently good explanations to the processes in the "third world" or, as it was customary to say, "on the periphery of the world capitalist economy".

If asked - what offices in the Kremlin, the Central Committee of the CPSU or the Foreign Ministry directed the development of the Soviet foreign policy strategy in the 1950's-80's, I find it hard to answer the question even now. Most often, however, this work, that should have been highly creative, was done on the eve of every congress of the CPSU by a group of appointed "thinkers", several leading officials from the Central Committee of the CPSU, representatives of other foreign policy agencies apt to "theoretical quest". For example, Academicians Nikolai Inozemtsev and Georgy Arbatov were invited to prepare materials for every party congress.

The heads of other scientific foreign policy centres, including myself as the director of the Institute for African Studies, regularly submitted recommendations on the theory of the world revolutionary process to the Central Committee. Proposals coming from this collective "intellectual machine" were rarely marked by theoretical depth, to say nothing of novelty. At best they constructed a more modern theory of "mature socialism" that was based on old foundations of "the world revolutionary process".



TEXTES

3 - ANNEXE

2 - RESUMES :

(Les communications en langue arabe sont reproduites *in extenso* selon la numérotation de la table des matières de la langue arabe, leurs résumés sont traduits et reproduits ci-après) :

TABLE DES MATIERES

1 - COMMUNICATIONS

V . La revue "ACADEMIA"

76- "ACADEMIA" est la revue de l'Académie du Royaume du Maroc. Son numéro dit *inaugural* comprend les actes de la cérémonie d'inauguration de l'Académie par Sa Majesté le Roi Hassan II, le 21 avril 1980, la réception des académiciens, les discours prononcés à cette occasion et les textes constitutifs de l'Académie.

77- "ACADEMIA", N° 1, février 1984.

78- "ACADEMIA", N° 2, février 1985.

79- "ACADEMIA", N° 3, février 1986.

80- "ACADEMIA", N° 4, novembre 1987.

81- "ACADEMIA", N° 5, décembre 1988.

82- "ACADEMIA", N° 6, décembre 1989.

83- "ACADEMIA", N° 7, décembre 1990.

84- "ACADEMIA", N° 8, décembre 1991.

85- "ACADEMIA", N° 9, décembre 1992.

86- "ACADEMIA", N° 10, septembre 1993.

87- "ACADEMIA", N° 11, décembre 1994.

88- "ACADEMIA", N° 12, 1995.

89- "ACADEMIA", N° 13, 1996.

90- "ACADEMIA", N° 14, 1997.

91- "ACADEMIA", N° 15, numéro spécial consacré aux Morisques, 1998.

92- "ACADEMIA", N° 16, 1999.

93- "ACADEMIA", N° 17, 2000.

94- "ACADEMIA", N° 18, 2001.

95- "ACADEMIA", N° 19, 2002.

54- "Voyage d'Ibn Battuta", 5 volumes, édition critique par Abdelhadi Tazi, 1997.

55- "Kounnach Al Haïk", corpus des onze noubas de la musique andalouse, édition critique par Abdelmalik Bennouna, présentation par Abbas Al-Jirari, 1999.

III . Collection "Les lexiques"

56- "Lexique arabo-berbère", 1° tome, par Mohamed Chafik, 1990.

57- "Lexique arabo-berbère", 2° tome, par Mohamed Chafik, 1996.

58- "Le dialecte marocain, lieu de confluence de l'arabe et du berbère", 1999.

59- "Lexique arabo-berbère", 3° tome, par Mohamed Chafik, 2000.

IV . Collection "Les séminaires"

60- "Falsafat Attachrie Al Islami" 1° séminaire de la "Commission des valeurs spirituelles et intellectuelles" de l'Académie, 1987.

61- "Actes des séances solennelles consacrées à la réception des nouveaux membres". (1980-1986), décembre 1987.

62- "Conférences de l'Académie" (1983-1987), 1988.

63- "Caractères alphabétiques de la langue arabe et technologie", février 1989.

64- "Droit canonique, fiqh et législation", 1989.

65- "Fondements des relations internationales en Islam", 1989.

66- "Droits de l'homme en Islam", 1990.

67- "Interactions cuturelles de l'Orient et de l'Occident", 1991.

68- "Problèmes de l'usage de la langue arabe au Maroc", 1993.

69- "Le Maroc dans les études orientalistes", Marrakech, 1993.

70- "La traduction scientifique", Tanger, 1995.

71- "L'avenir de l'identité marocaine devant les défis contemporains", Tétouan, 1997.

72- "Immigration des Marocains à l'étranger", Nador 1999.

73- "Les Morisques au Maroc", 2° partie, Chaouen, 2000.

74- "Les proverbes populaires marocains : recensement et usage scientifique et pédagogique", Rabat 2001.

75- "Culture du Sahara marocain : fondements et spécificités", Rabat 2002.

40- "Les guerres locales et régionales et leurs conséquences sur le développement, la civilisation et la paix dans le monde", décembre 2002

II . Collection "Le patrimoine"

41- "Al-Dhail wa Al-Takmilah", d'Ibn Abd Al-Malik Al-Marrakushi, Vol. VIII, 2 tomes (biographies maroco-andalouses), édition critique par M. Bencharifa, 1984.

42- "Al-Ma' Wa ma warada fi chorbihi mine al-adab", (apologétique de l'eau), de M. Choukry Al Aloussi, édition critique de M. Bahjat Al - Athari, 1985.

43- "Maâlamat Al-Malhoune", 1° et 2° parties du 1° volume, Mohamed Al-Fassi,

1986, 1987.

44- "Diwane Ibn- Fourkoune", recueil de poèmes andalous présentés et commentés par Mohamed Bencharifa, 1987.

45- "Aïn Al Hayah Fi Ilm Istinbât Al Miyah": (Source de la vie en science hydrogéologique) de A. Damanhouri, présentation et édition critique par Mohamed Bahjat Al-Athari. 1989.

46- "Maâlamat Al-Malhoune" 3° volume des "Chefs d'oeuvre d'Al-Malhoune", Mohamed Al-Fassi, 1990.

47- "Oumdat attabib fi Mârifati Annabat" (Référence du médecin en matière des plantes) d'Abou Al-Khaïr Al-Ichbili, 1er et 2ème volumes, édition critique par Mohamed Larbi AL-Khattabi, 1990.

48- "Kitab attayssir fi al-moudawat wa tadbir" (Le "Tayssir") d'Avenzoar, Abou Marwan Abdelmalik Ibn Zohr, édition critique par Mohamed Ben Abdellah Roudani, 1991.

49- "Mâalamat Al-Malhoune" 1ère partie du 2ème volume, par Mohamed Al-Fassi, 1991.

50- "Mâalamat Al-Malhoune" 2ème partie du 2ème volume, par Mohamed Al-Fassi, 1992.

51- "Boghyat wa Tawashi Al - Moussiqa Al Andaloussia", par Azeddine Bennani, 1995.

52- "Iqad Ashoumou'e" (musique andalouse), par Mohamed Al-Bou'ssami, éd. critique par Abdelaziz Benabdeljelil, 1995.

53- "Mâalamat Al-Malhoune": "Myat qassida wa qassida", par Mohamed Al-Fassi, 1997.

19- "Le droit d'ingérence est-il une nouvelle légalisation du colonialisme?", octobre 1991.

20- "Le patrimoine commun hispano-mauresque", avril 1992.

21- "L'Europe des Douze et les autres", novembre 1992.

22- "Le savoir et la technologie", mai 1993.

23- "Protectionnisme économique et politique d'immigration", décembre 1993.

24- "Les chefs d'Etat face au droit à l'autodétermination", avril 1994.

25- "Les pays en voie de développement entre l'exigence démocratique et la priorité économique", novembre 1994.

26- "Quel avenir pour le bassin méditerranéen et l'Union européenne?", mai 1995.

27- "Droits de l'homme et emploi, compétitivité et robotisation", avril 1996.

28- "Et si le processus de paix au Moyen-Orient devait échouer?", décembre 1996.

29- "Mondialisation et identité", mai 1997.

30- "Droits de l'homme et manipulations génétiques", novembre 1997.

31- "Pourquoi les dragons d'Asie ont-ils pris feu ?", mai 1998.

32- "Jérusalem, point de rupture ou lieu de rencontre ?", novembre 1998.

33- "La dissémination des armes nucléaires est-elle ou non un facteur de dissuasion?", mai 1999.

34- "La pensée de Hassan II : authenticité et renouveau ", avril 2000, 2 vol.

35- "La politique de l'eau et la sécurité alimentaire du Maroc à l'aube du XXI° siècle", novembre 2000, 2 vol. en français.

36- "La politique de l'eau et la sécurité alimentaire du Maroc à l'aube du XXI° siècle", version arabe, novembre 2000, 1 volume.

37- "La crise des valeurs et le rôle de la famille dans l'évolution de la société contemporaine", avril 2001.

38- "Quel avenir pour les pays en développement à la lumière des changements découlant de la mondialisation ?", novembre 2001.

39- "Les relations internationales durant la première décennie du XXI° siècle : quelles perspectives ?", avril 2002.

LES PUBLICATIONS DE L'ACADEMIE

I. Collection "Sessions"

1- "Al Qods : Histoire et civilisation", mars 1981.

2- "Les crises spirituelles et intellectuelles dans le monde contemporain", novembre 1981.

3- "Eau, nutrition et démographie", 1ère partie, avril 1982.

4- "Eau, nutrition et démographie", 2ème partie, novembre 1982.

5- "Potentialités économiques et souveraineté diplomatique", avril 1983.

6- "De la déontologie de la conquête de l'espace", mars 1984.

7- "Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes", octobre 1984.

8- "De la conciliation entre le terme du mandat présidentiel et la continuité de la politique intérieure et étrangère dans les Etats démocratiques", avril 1985.

9- "Trait d'union entre l'Orient et l'Occident : Al-Ghazzali et Ibn-Maïmoun", novembre 1985.

10- "La piraterie au regard du droit des gens", avril 1986.

11- "Problèmes d'éthique engendrés par les nouvelles maîtrises de la procréation humaine", novembre 1986.

12- "Mesures à décider et à mettre en oeuvre en cas d'accidents nucléaires", juin 1987.

13- "Pénurie au Sud, incertitude au Nord : constat et remèdes", avril 1988.

14 - "Catastrophes naturelles et péril acridien", novembre 1988.

15- "Université, recherche et développement", juin 1989.

16- "Des similitudes indispensables entre pays voulant fonder des ensembles régionaux", décembre 1989.

17- "De la nécessité de l'homo oeconomicus pour le décollage économique de l'Europe de l'Est", mai 1990.

18- "L'invasion du Koweit par l'Irak et le nouveau rôle de l'O.N.U.", avril 1991.

Ahmed Kamal Aboulmajd : Egypte

Mania Saïd Al-Oteiba : Emirats Arabes-Unis

Yves Pouliquen : France

Chakir Al-Faham : Syrie

Omar Azimane : Maroc

Ahmed Ramzi : Maroc

Abid Hussain : Inde

André Azoulay : Maroc

Sahabzada Yaqub-Khan : Pakistan

Mohammed Jaber Al-Ansari : Bahrein

Al-Houceine Ouaggag : Maroc

Rahma Bourqia : Maroc

LES MEMBRES CORRESPONDANTS

Richard B. Stone: U.S.A.

Charles Stockton: U.S.A.

Haïm Zafrani : Maroc

LES MEMBRES
DE L'ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Henry Kissinger : U.S.A.
Maurice Druon : France
Neil Armstrong : U.S.A.
Abdellatif Benabdeljelil : Maroc
Abdelkrim Ghallab : Maroc
Otto de Habsbourg : Autriche
Abdelwahab Benmansour : Maroc
Mohamed Habib Belkhodja : Tunisie
Mohamed Bencharifa : Maroc
Ahmed Lakhdar-Ghazal : Maroc
Abdullah Omar Nassef : Arabie Saoudite
Abdelaziz Benabdallah : Maroc
Abdelhadi Tazi : Maroc
Fuat Sezgin : Turquie
Abdellatif Berbich : Maroc
Mohamed Larbi Al-Khattabi : Maroc
Mahdi Elmandjra : Maroc
Ahmed Dhubaïb : Arabie Saoudite
Mohamed Allal Sinaceur : Maroc
Ahmed Sidqi Dajani : Palestine
Mohamed Chafik : Maroc
Lord Chalfont : Royaume-Uni
Amadou Mahtar M'Bow : Sénégal
Abdellatif Filali : Maroc
Abou-Bakr Kadiri : Maroc
Jean Bernard : France
Robert Ambroggi : France
Azzeddine Laraki : Maroc
Abdelhadi Boutaleb : Maroc
Idriss Khalil : Maroc
Abbas-Al-Jirari : Maroc
Pedro Ramirez-Vasquez : Mexique
Mohamed Farouk Nebhane : Maroc
Abbas Al-Kissi : Maroc
Abdellah Laroui : Maroc
Bernardin Gantin : Vatican
Abdallah Al-Fayçal : Arabie Saoudite
Nasser Eddine Al-Assad: Jordanie
Anatoly Andreï Gromyko : Russie
Georges Mathé : France
Eduardo de Arantes e. Oliveira: Portugal
Mohamed Salem Ould Addoud : Mauritanie
Pu Shouchang: Chine
Idriss Alaoui Abdellaoui: Maroc
Alfonso de la Serna: Espagne
Al-Hassan Bin Talal : Jordanie
Mohamed Kettani : Maroc
Habib El Malki : Maroc
Mario Soares : Portugal
Othmane Al-Omeir : Arabie Saoudite
Klaus Schwab : Suisse
Driss Dahak : Maroc

ACADÉMIE DU ROYAUME DU MAROC

Charia Imam Malik, Km 11, B.P. 5062
code postal 10.100
Rabat, Maroc

Téléphone : 037 75.51.13 / 75.51.24
037 75.51.35 / 75.51.89
Fax : 037 75.51.01

Dépôt légal : 29/1982

ISSN : 0851-1381

PHOTOCOMPOSITION : ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC
TIRAGE : IMP. EL MAARIF AL JADIDA - RABAT

2004



Publications de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N° 20 - 2003



Publications de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N° 20 - 2003